

TESIS DE DOCTORADO

**LA HIPÓSTASIS DEL TIEMPO  
ORIGINARIO EN JEAN GEBSER. UNA  
ARQUEOLOGÍA CRÍTICA DE LOS  
EMANANTISMOS QUINARIOS**

Roque Lazcano Vázquez

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2018





## DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

La hipóstasis del tiempo originario en

Jean Gebser. Una arqueología crítica de los  
emanantismos quinararios

D. Roque Lazcano Vázquez

*Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:*

- 1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

*En Santiago de Compostela, 28 de septiembre de 2018*

Fdo.

Roque Lazcano Vázquez





## AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR DE LA TESIS

**La hipóstasis del tiempo originario en**

**Jean Gebser. Una arqueología crítica de los  
emanantismos quinarios**

D. Federico López Silvestre

INFORMA:

*Que la presente tesis, corresponde con el trabajo realizado por D/Dña. Roque Lazcano Vázquez, bajo mi dirección, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de ésta no incurre en las causas de abstención establecidas en Ley 40/2015.*

*En Santiago de Compostela, 28 de septiembre de 2018*

Fdo.

Federico López Silvestre



*A mi familia*







*«Die kürzeste und sicherste Verbindung zwischen zwei Punkten ist der Bogen».*

[Jean Gebser, en una nota suelta escrita durante su estancia en España (c. 1932-1936);

JGGA, vol. 7 (1986), p. 260]





## Resumen

*La hipóstasis del tiempo originario en Jean Gebser. Una arqueología crítica de los emanantismos quinaris* tiene por objeto la exposición, análisis y crítica del pensamiento de Jean Gebser (1905-1973), un escritor de habla alemana que vivió en España durante la Segunda República y sobre el que todavía no se había realizado ningún trabajo académico riguroso en el mundo hispano. La investigación se centra en las tesis que Gebser sostiene en su obra principal, *Ursprung und Gegenwart* (*Origen y Presente*), y propone un análisis histórico (“arqueológico”) y filosófico (materialista) de estas, las cuales se pueden circunscribir al idealismo espiritualista y la mística *New Age*.

Una vez expuesta la vida y la obra de Jean Gebser, nuestro trabajo analiza el contexto y las influencias que condicionaron su pensamiento para abordar luego una “arqueología” de las ideas y estructura que lo vertebran. Esta arqueología consiste en un rastreo de los textos antiguos que prefiguran la doctrina de nuestro autor, quien propone un esquema de cinco «estructuras de conciencia» que se habrían ido «manifestando» a lo largo de la historia hasta completarse en su presente. Con este procedimiento, nuestro objetivo es comprobar la veracidad de sus postulados, pues la *revelación progresiva* en la que Gebser los basa le lleva a negar que ciertas ideas se hubieran formulado en épocas anteriores. En conjunto, sugerimos que las principales nociones que coordinan el pensamiento gebseriano ya se habían desarrollado durante la metafísica presocrática, cristalizando en doctrinas homólogas a la suya en el período preniceno, concretamente en el cristianismo neoplatónico y el gnosticismo maniqueo. Finalmente, esta investigación analiza el alcance que cabe conceder a las tesis de Jean Gebser desde las coordenadas del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, y se ensayan una serie de reformulaciones críticas de las mismas, tanto desde una perspectiva ontológica, como gnoseológica e historiológica.

**Palabras clave:** Tiempo, Origen, Conciencia, Idealismos quinaris, *New Age*, Materialismo Filosófico, Metafísica reintegracionista, Filosofía de la Historia.



## Resumo

*A hipóstase do tempo orixinario en Jean Gebser. Unha arqueoloxía crítica dos emanantismos quinarios* ten por obxecto a exposición, análise e crítica do pensamento de Jean Gebser (1905-1973), un escritor de fala alemá que viviu en España durante a Segunda República e sobre o que aínda non se fixeran traballos académicos rigorosos no mundo hispano. O estudo céntrase nas teses que Gebser sostén na súa obra principal, *Ursprung und Gegenwart (Orixe e presente)*, e propón unha análise histórica (“arqueolóxica”) e filosófica (materialista) destas, as cales se poden circunscribir ao idealismo espiritualista e á mística *New Age*.

Unha vez exposta a vida e a obra de Jean Gebser, o noso traballo comeza analizando o contexto e as influencias que condicionaron o seu pensamento para abordar logo unha “arqueoloxía” das ideas e estrutura que o vertebran. Esta arqueoloxía consiste nun rastrexo dos textos antigos que prefiguran a doutrina do noso autor, quen propón un esquema de cinco «estruturas de conciencia» que se irían «manifestando» ao longo da historia ata completarse no presente. Con este procedemento, o noso obxectivo é comprobar a veracidade dos seus postulados, pois a *revelación progresiva* na que Gebser os basea lévalle a negar que certas ideas fosen formuladas en épocas anteriores. En conxunto, suxerimos que as principais nocións que coordinan o pensamento gebseriano xa se desenvolveron na metafísica presocrática, cristalizando en doutrinas homólogas á súa no período preniceno, concretamente no cristianismo neoplatónico e no gnosticismo maniqueo. Finalmente, esta investigación analiza o alcance que cabe conceder ás teses de Jean Gebser desde as coordenadas do Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, e ensáianse unha serie de reformulacións críticas das mesmas, tanto desde unha perspectiva ontolóxica, como gnoseolóxica e historiolóxica.

**Palabras chave:** Tempo, Orixe, Conciencia, Idealismos quinarios, *New Age*, Materialismo Filosófico, Metafísica reintegracionista, Filosofía da Historia.



## Abstract

*The hypostasis of originary Time in Jean Gebser. A critical archaeology of the fivefold emanationisms* lays out, analyses, and offers a critique of a number of theories developed by Jean Gebser (1905-1073), a German-speaking author who lived in Spain in the years of the II Republic, and whose thought had not yet been thoroughly approached by Hispanic scholars. This study focuses on Gebser's main work *Ursprung und Gegenwart* (*The Origin Ever Present*) and proposes a historical ("archaeological") and philosophic (materialistic) analysis of its theses, which relate to Spiritualistic Idealism and New Age mysticism.

The account of Jean Gebser's life and works, laid out in the first chapters, is followed by an analysis of the context and influences that conditioned his thought. The subsequent chapters propose an "archaeology" of the structure and notions underpinning the author's thought. This archaeology is the result of "tracking" the ancient texts behind Gebser's doctrine, which suggests a scheme consisting of five «structures of consciousness» that would have «manifested» throughout history until their completion in the present. With this method, we intend to elucidate the accuracy of Gebser's postulates, as the *progressive revelation* in which he founds them appears to exclude the possibility that certain ideas could have been born in time periods preceding his. This dissertation suggests that the key notions in Gebser's doctrine had already been developed by pre-Socratic metaphysics, and would later on converge in established doctrines analogous to Gebser's in the Ante-Nicene period, more precisely in neoplatonic Christianity and Manichean Gnosticism. To conclude, this study lays out a critique of Gebser's doctrine and its value from the point of view of Gustavo Bueno's Philosophical Materialism, along with a series of critical reformulations of Gebser's key notions from three different perspectives: ontological, gnoseological, and historiological.

**Keywords:** Time, Origin, Consciousness, Fivefold idealisms, New Age, Reintegrationist metaphysics, Philosophical Materialism, Philosophy of History.





## **Zusammenfassung**

*Die Hypostase der ursprünglichen Zeit in Jean Gebser.* Eine kritische Archäologie der fünffach aufgefächerten Emanationsmodelle unterzieht die Arbeiten von Jean Gebser (1905-1973) einer kritischen Analyse. Gebser war ein deutschsprachiger Schriftsteller, der während der Zweiten Republik in Spanien lebte und der in der spanischsprachigen Wissenschaft bis dato noch nicht umfassend berücksichtigt wurde. Unsere Studie konzentriert sich auf Gebsters Hauptwerk *Ursprung und Gegenwart* (1949/1953) und schlägt eine historische („archäologische“) und philosophische (materialistische) Analyse seiner Thesen vor. Diese lassen sich dem spiritualistischen Idealismus und dem New Age-Mystizismus zuordnen.

Ausgehend von der Darstellung des Lebens und Werkes von Jean Gebser, beginnt unsere Arbeit mit der Analyse des sozio-kulturellen und politischen Hintergrundes und der Einflüsse, die Gebsters Denken geprägt haben. Dies ist für die darauf folgende „Archäologie“ von besonderer Bedeutung. Diese Archäologie besteht aus der Berücksichtigung der Quellen, welche Gebsters Gedankengut beeinflussten. Gebser schlägt ein Schema von fünf „Bewusstseinsstrukturen“ vor, die im Laufe der Geschichte sichtbar und bis in die Gegenwart vollendet werden. Die *fortschreitende Enthüllung*, in der Gebser dieses Schema begründet, verdeutlicht, dass bestimmte Ideen in früheren Zeiten nicht formuliert werden konnten. Mittels dieser „archäologischen“ Methode ist es unser Ziel, die Korrektheit der Postulate zu überprüfen. Wir schlagen vor, dass die Hauptkonzepte, auf die Gebsters Gedanken sich stützen, sich bereits während der vor-sokratischen Metaphysik entwickelt haben. Diese konvergieren dann in Lehren, die ähnlich schon vor dem Konzil von Nicaea zu finden sind, besonders im christlichen Neuplatonismus und Manichäismus. Zum Schluss bietet diese Dissertation eine Kritik von Gebsters Lehre und ihrem Wert aus der Sicht von Gustavo Buenos philosophischem Materialismus, sowie eine Reihe kritischer Neuformulierungen von Gebsters Schlüsselbegriffen, die aus drei verschiedenen Perspektiven herausgearbeitet werden: einer ontologischen, einer gnoseologischen und einer historischen.

**Schlüsselwörter:** Zeit, Ursprung, Bewusstsein, fünflich aufgeklärter Idealismus, New Age, Reintegration-Metaphysik, Philosophischer Materialismus, Geschichtsphilosophie.



## Agradecimientos

La realización de esta investigación habría sido imposible sin el apoyo de mis padres, principales responsables de mi inquietud y formación, y a quienes debo no solo el incondicional respaldo económico que me brindaron durante estos cuatro años, sino su afecto, paciencia y disposición a que me demorase en ella el tiempo necesario.

Por su puesto, el presente trabajo tampoco habría sido posible sin la ayuda de mi director y amigo Federico López Silvestre, quien accedió solícito a orientar el muy verde proyecto inicial que le propuse. Un proyecto que no solo se alejaba de su campo de especialidad, sino que resultaría errático en muchos apartados, obligándole a dedicarme parte de su tiempo de descanso –sobre todo en los últimos y estresantes meses que precedieron al depósito–, algo que solo un profesor de su vocación está dispuesto a hacer, y ante lo que uno no puede más que mostrar agradecimiento.

Por otra parte, teniendo en cuenta que procedo de un grado ajeno a esta especialidad, también me gustaría agradecer a la Facultad de Filosofía de Santiago que no haya puesto trabas a la inscripción de mi proyecto doctoral en su programa, y en especial a la profesora M<sup>a</sup> Uxía Rivas Monroy por su impecable labor como tutora durante estos años. Así mismo, aunque su inclusión como codirectora de esta tesis se haya visto finalmente truncada, tampoco puedo dejar de agradecer la disposición de la profesora Rosa Marta Gómez Pato para ayudarme con varias cuestiones atinentes a la lengua alemana. En este sentido, aun sin llegar a cubrir su puesto –ni tampoco solventar por completo mis carencias lingüísticas–, también han jugado un papel importante en la elaboración de este proyecto los cursos de alemán que realicé en el Centro de Linguas Modernas de la Universidad de Santiago (A.1), en el Internationales Sprachzentrum Dialogo de Friburgo (A2) y en el Carl Duisberg Centrum de Berlín (B1), este último gracias a una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD).

Durante estos cuatro años, no han sido pocos los involucrados en mi proyecto a través de correspondencia y apreciaciones de diversa

índole, pero me acuerdo especialmente del escritor y profesor de bioquímica de la USC Germán Sierra, quien tuvo a bien orientarme en la literatura de su campo de especialización. También debo manifestar mi deuda con el traductor de Jean Gebser al español, José Rafael Hernández Arias, por la atención que en su momento me prestó, así como con el presidente de la Jean Gebser Gesellschaft, Rudolf Hämmerli, por la extraordinaria amabilidad con la que me acogió –regalos incluidos– en el congreso anual que la asociación realiza en Berna. Así mismo, agradezco el trato que en la Schweizerische Literatur Archiv me dispensó el encargado del legado de Jean Gebser, Magnus Wieland, facilitándome el acceso a toda la documentación que fuera de mi interés.

Al margen de estas pequeñas incursiones archivísticas, y dada la naturaleza de mi proyecto, el desarrollo de esta investigación ha sido llevado a cabo prácticamente en su totalidad en las bibliotecas de la Universidad de Santiago de Compostela, sin cuyos fondos bibliográficos, espacios de trabajo, atento personal y amplios horarios habría sufrido serias dificultades. No obstante, también he recurrido con frecuencia a plataformas virtuales de almacenamiento y compartición bibliográfica (Internet Archive, Internet Sacred Text Archive, Google Libros, eBiblioteca, etc.), sin las cuales la obtención de referencias se habría ralentizado considerablemente (o incluso frustrado en ciertas ocasiones). Por otro lado, en Internet también dispuse asiduamente del mayor repositorio de Filosofía en nuestro idioma, la página de *Filosofía en español* dependiente de la Fundación Gustavo Bueno, cuyos materiales textuales y audiovisuales constituyen un referente impagable e inagotable de formación filosófica. Tanto es así que, como se notará, las partes más felices y «potentes» que puedan encontrarse en este trabajo se las debemos al magisterio *virtual* de Gustavo Bueno, el Platón hispano. Que en paz descanse.

Finalmente, no puedo dejar de recordar que un trabajo de estas características y dimensiones afecta al ánimo de su autor y lo aleja con frecuencia de sus amistades, siendo éstas en ocasiones más un motivo de disuasión que un aliciente para encerrarse. Con todo, algunas de ellas sí han contribuido al desarrollo de algunas partes de este trabajo, en

particular Francisco Cebreiro Ares con sus consejos y experiencia académica, y Cristina Rodríguez Lesmes con su apoyo en la traducción de textos en lengua inglesa. Contribuciones que, no obstante, tampoco han podido evitar los muchos defectos que a buen seguro este texto presenta, los cuales caen sin excepción bajo mi entera responsabilidad.





## ÍNDICE GENERAL

Siglas y abreviaturas .....	23
INTRODUCCIÓN GENERAL .....	25
Presentación del objeto de esta tesis .....	25
Justificación del objeto de esta tesis.....	32
Objetivo principal, título y marco metodológico general .....	35
Estructura, métodos y objetivos concretos.....	38
Dificultades y limitaciones del proyecto propuesto .....	40
APARTADO I. Biografía y Recepción .....	45
§1. Biografía de Jean Gebser.....	47
1.1. Una infancia desarraigada (1905-1921) .....	49
1.2. Crisis familiar y editorial <i>Rabenpresse</i> (1921-1930) .....	51
1.3. España, un «salto en lo desconocido» (1931-1936).....	56
1.4. Activismo republicano en el exilio (1936-1939).....	68
1.5. Refugio en Suiza y gestación de <i>Origen y Presente</i> .....	72
1.6. Tanteos académicos y rechazo universitario (1953-1960) ....	83
1.7. Viajes a Asia y las Américas (1960-1965) .....	86
1.8. Incremento de las dolencias y últimos años (1965-1973).....	91
§2. Recepción del pensamiento de Jean Gebser tras su muerte.....	99
2.1. Recepción de la obra de Gebser en el mundo germano .....	100
2.2. Recepción de la obra de Gebser en el mundo anglosajón...	108
2.3. Recepción de la obra de Gebser en el mundo hispano.....	117
2.4. Recepción de la obra de Gebser en el resto del mundo.....	123
APARTADO II. Contexto y propósitos de <i>Origen y presente</i> .....	127
§3. Presupuestos y propósitos de <i>Origen y presente</i> .....	129
3.1. Apelación científicista.....	135

3.2. Pretensiones metodológicas. Psicología evolutiva y Filosofía de la cultura.....	140
3.3. <i>Eteología</i> , la «ciencia de la profecía» gebseriana.....	149
3.4. Providencialismo e historicismo sincronista .....	154
3.5. Escatología cristiana y mesianismo .....	171
3.6. Contra el positivismo, el decadentismo y el fijismo cuaternario .....	178
3.7. Sobre la doctrina de las «estructuras de conciencia».....	186
3.8. Los referentes pitagóricos y cabalísticos de OP .....	192
3.9. Definición esquemática del pensamiento gebseriano .....	209
§4. Contexto e influencias en el pensamiento de Jean Gebser.....	215
4.1. Sobre el «Tao» del «Origen» .....	216
4.2. Rainer María Rilke y la «visión» malagueña de 1931.....	219
4.3. El profetismo espiritualista de Romano Guardini .....	235
4.4. El ambiente antipositivista de los años 30 .....	241
4.5. La idea de tiempo a principios del siglo XX .....	255
4.6. La «cuarta dimensión» como ciencia ficción .....	261
4.7. El perspectivismo y la profecía del «mundo aperspectívico» .....	269
4.8. Sobre el empleo lisológico del término «origen» en el contexto filosófico en que se elabora OP.....	280
APARTADO III. Arqueología del pensamiento gebseriano.....	293
§5. Arqueología de las doctrinas restitutivas y quiniarias.....	295
5.1. Arqueología de los monismos restitutivos.....	296
5.1.1. Las ideas de totalidad mundana y origen trascendente ...	297
5.1.2. Las ideas de Cosmos y Esfera.....	310
5.1.3. Sobre la Unidad divina. El monoteísmo como monismo providencial .....	318



5.1.4. Las ideas de <i>ápeiron</i> y <i>apokatástasis</i> .....	338
5.1.5. De la Edad de Oro arcaica a la Nueva Era escatológica. ....	355
5.2. ¿Por qué estratifica Gebser su historia en <i>cinco</i> «estructuras de conciencia-mundo»? .....	372
5.3. Arqueología de los reintegracionismos quinarios .....	386
5.3.1. Periodizaciones quinarias restitutivas en el imperialismo pagano .....	388
5.3.2. Periodizaciones quinarias restitutivas en el proselitismo paleocristiano .....	391
5.3.3. Periodizaciones quinarias en el cabalismo judío .....	400
5.3.4. Hacia las periodizaciones quinarias de la modernidad... ..	405
§6. Arqueología de las concepciones «cualitativas» de tiempo.....	411
6.1. El Tiempo como divinidad primordial. Ra, Zurvan, Kala y el Chronos de Ferecides. ....	412
6.2. Otras antiguas nociones de tiempo obviadas por Gebser: <i>Καίρός</i> , <i>νῦν</i> y <i>αἰών</i> .....	421
6.3. ¿Eran los antiguos «ciegos a la temporalidad»? .....	428
6.4. ¿Es el <i>achronon</i> un concepto ajeno a la antigüedad? .....	442
BALANCE GENERAL Y CONCLUSIONES.....	449
φ1. Recapitulación de las ideas que coordinan <i>Origen y presente</i> a partir de la arqueología propuesta .....	451
φ2. Reformulación del espiritualismo de la conciencia gebseriano desde las coordenadas del Materialismo Filosófico. OP, una «metafísica de la presencia».....	466
φ3. Sobre la potencia ontológica de las coordenadas gebserianas. «Origen y presente».....	474
φ4. Sobre la pertinencia gnoseológica de la teoría de la conciencia gebseriana .....	483

φ5. Sobre el alcance historiológico de la periodización gebseriana. Posibles reconstrucciones críticas de la doctrina de las «estructuras de conciencia» .....	493
APÉNDICE. Arqueología de las estratificaciones quinarias del «hombre» y del «cosmos».....	507
::I. Estratificaciones quinarias en el Vedismo y en el Hinduismo. «Todo este mundo es quintuple».....	509
::II. Estratificaciones quinarias en el Zoroastrismo, en el Antiguo Egipto, en Babilonia y en el Judaísmo.....	523
::III. Estratificaciones quinarias en el Confucianismo y en el Taoísmo.....	530
::IV. Estratificaciones quinarias en el Budismo. Los cinco agregados ( <i>Pañcaskhandha</i> ) .....	537
::V. Estratificaciones quinarias en Grecia. De Homero a los cinco sólidos regulares .....	543
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA .....	565
Fuentes. Lista cronológica de las publicaciones de Jean Gebser .....	567
Bibliografía .....	611

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

LJG	Legado de Jean Gebser
SLA	Schweizerische Literatur Archiv (Archivo de Literatura Suiza)
BNP	Borrador no publicado
OP	<i>Origen y Presente</i>
UG	<i>Ursprung und Gegenwart</i>
JGGA	<i>Jean Gebser Gesamtausgabe</i> (Obras Completas de Jean Gebser)
JGG	<i>Jean Gebser Gesellschaft</i> (Asociación Jean Gebser)
H.G.	Hans Gebser
J.G.C.	Juan Gebser Clarisel
G.C.	Gebser Clarisel
MF	Materialismo Filosófico
RAE	Real Academia Española
CORDE	Corpus Diacrónico del Español
p.	página
pp.	páginas
f.(s)	folio(s)
Lám.	lámina o imagen
op. Cit.	obra ya citada
Ibíd.	en la obra anterior
Vid.	véase
Cf.	consultar
n.	nota
s(s).	siglo(s)
ed(s).	editor(es)/ edición de
i.e.	esto es
et al.	y otros
p.e.	por ejemplo
ss.	siguientes
trad.	traducido por/ traducción de
vol(s).	volumen (volúmenes)



# INTRODUCCIÓN GENERAL

## PRESENTACIÓN DEL OBJETO DE ESTA TESIS

La presente tesis tiene por objeto la exposición y la crítica del pensamiento de Jean Gebser (1905-1973). Gebser fue un escritor de habla alemana que vivió en España durante el periodo de la Segunda República (1931-1936). Interesado por la poesía desde joven, Gebser tradujo al alemán a varios poetas de la llamada Generación del 27 y fue amigo de algunos personajes importantes de la Europa de entreguerras y postbélica. Su tratado principal, *Ursprung und Gegenwart* (*Origen y Presente*), se publicaría en dos tomos en 1949 y 1953. Nuestro trabajo consistirá en analizar, refutar y reformular las principales tesis que Gebser expone en esta obra.

En *Origen y Presente* (en adelante OP), Gebser pretende demostrar que durante el siglo XX se estaba produciendo una «mutación de la conciencia mundial» que daría lugar a una nueva realidad caracterizada por: 1) «la consideración del aspecto cualitativo del tiempo», 2) «la superación del dualismo en favor de la totalidad», y 3) «la tendencia a la arracionalidad». En este sentido, la obra gebseriana es solidaria del monismo metafísico y la mística *New Age*. Para apoyar su profecía, Gebser desarrolla una doctrina de la evolución de la conciencia basada en un esquema cerrado de cinco «estructuras» que se habrían ido sucediendo a lo largo de la historia hasta culminar en la presente, la «estructura de conciencia integral-aperspectívica». El radical idealismo de Gebser se muestra en la tesis de que cada una de estas «estructuras de conciencia» da lugar a un mundo y una realidad diferentes, y el sesgo espiritualista de ese idealismo reside en la hipóstasis de una sustancia simple, creativa y en perfecta identidad consigo misma (es decir, divina), el «origen», que envolvería y regiría la emanación sucesiva de estas «estructuras de conciencia-mundo» desde «antes» y «más allá» del espacio y el tiempo.

La doctrina gebseriana de las estructuras de conciencia pretende ofrecer una «contribución a la historia de la concienciación», entendiendo «concienciación» como conciencia de ese «origen», así como conciencia del «despliegue» de sus cinco formas manifestativas, a saber: la arcaica, la mágica, la mítica, la mental y la integral. Si la «estructura de conciencia arcaica» es definida por su identidad con el «origen» (en términos hilemórficos, la materia, con la que estaría en armonía), la «estructura de conciencia integral» vendría a restituir esa armonía preestablecida tras el despliegue de sus «dimensiones» (en términos hilemórficos, la forma). En este sentido, el modelo “evolutivo” (en realidad, procesionista o emanantista) empleado por Gebser emula el esquema circular de una *apokatástasis* o reintegración escatológica. Y los principales “fundamentos” de este esquema los constituirían las dimensiones físicas tomadas como esencias aritméticas separadas. La historia de la «concienciación» consistiría, según Gebser, en la progresiva adición de dimensiones al despliegue de esta conciencia; de ahí que, si se parte de la a-dimensionalidad y se culmina en la tetradimensionalidad, el número total de estas «estructuras de conciencia» sea cinco.

La armonía preestablecida sobre la que se erige el Idealismo de la Historia de Jean Gebser al modo de una «estructura revelada» procede de la representación de una progresión aritmética simple: 0, 1, 2, 3, 4, si bien, en un plano «geométrico» (el de los «signos» de esas estructuras), el ritmo de su despliegue quizás se parezca más al de la proporción áurea: 1, 1,25, 2, 3, 5. Si tomamos el primer modelo como «primer analogado» aritmético, cada término representaría una de las estructuras o estratos dimensionales de la conciencia que, según Gebser, conforman el mundo a lo largo de la historia. Sustantivado el conjunto vacío (0) como una a-mensión originaria o de dimensionalidad nula (la «estructura de conciencia arcaica»), que Gebser identifica con el tiempo –pero en tanto *achronon*, el «tiempo auténtico»–, la secuencia 1, 2 y 3 se correspondería con el despliegue de las tres dimensiones espaciales (las «estructuras de conciencia» mágica, mítica y mental: unidimensional, bidimensional y tridimensional respectivamente), de ahí que nuestro autor las identifique con los signos del punto (unidad), el círculo (polaridad) y el triángulo (“dualidad”, trialidad)

respectivamente. Finalmente, el último término de esta progresión, el 4, representaría la dimensión temporal con la que se completaría la tetradimensionalidad del «tiempo-espacio». Cerrado el círculo de su despliegue, es decir, vuelto el tiempo hacia sí mismo, la conciencia pura quedaría liberada de sus mundanales configuraciones (las cinco «estructuras») y se reintegraría con su «origen espiritual» «más allá del espacio y del tiempo» (en el *achronon*). De este modo, Gebser consume también la *confusión* del plano epistemológico con el plano ontológico general, pues nuestro autor cree estar fundamentando esta reintegración en la toma de perspectiva (criterio epistemológico) que el «origen» (el *ontos*) adquiere de sí mismo a lo largo de la historia.

Según esto, el Sujeto de la Historia en el sistema gebseriano sería la Conciencia del Origen (y lo que habría que negar aquí es la existencia misma de tal sujeto), una suerte de homólogo del Espíritu del Ser en el sistema hegeliano, pero con rasgos mucho más confusos. En este sentido, y para entender con mayor «transparencia» qué tipo de categorías se manejan en la obra de Gebser, transcribimos a continuación una tabla sinóptica –resultado de la conjunción de las recogidas en la primera parte de OP– con las características que Gebser atribuye a cada una de las cinco «estructuras de conciencia» que conforman su doctrina espiritual emanantista. Y la denominamos así porque, según Gebser, «sólo podemos contemplar las emanaciones del fenómeno fundamental en forma de manifestaciones psicoenergéticas»<sup>1</sup>.

**Tabla sinóptica de las «estructuras de conciencia» según Jean Gebser. Fuente: *Origen y Presente*, parte I. [Continúa en las cuatro páginas siguientes].**


☉	Estructuras de conciencia (según Jean Gebser)				
Secciones transversales	Arcaica	Mágica	Mítica	Mental	Integral
1 a) Dimensionalidad	Dimensión nula	Unidimensional	Bidimensional	Tridimensional	Tetradimensional
1 b) Perspectividad	Ninguna	Preperspectiva	Imperspectiva	Perspectiva	Aperspectiva

<sup>1</sup> OP, p. 638.

 Secciones transversales	Estructuras de conciencia (según Jean Gebser)				
	Arcaica	Mágica	Mítica	Mental	Integral
1 c) Énfasis	Preespacial/ pre-temporal	Inespacial/ intemporal	Inespacial/ corpórico-naturalista	Espacial/ tempóricamente abstracta	Libre del espacio y del tiempo
2. Signo	Ninguno	El punto	El círculo	El triángulo	La esfera
3. Esencia	Identidad (integridad)	Unidad	Polaridad (ambivalencia)	Dualidad (oposición)	Diafanidad (transparencia)
4. Carácter	Compleitud	Entrelazamiento adireccional unificado	Complementariedad circular, polar	Divergencia dual dirigida	Compleitud diafanizante actualizante
5. Potencialidad	Integridad	Unidad mediante unificación y atención auditiva	Unificación mediante complementariedad y correspondencia	Unificación mediante síntesis y reconciliación	Integridad mediante completud y actualización
6 a) Énfasis objetivo (lo externo) (Aspecto del mundo)	Espíritu inconsciente	Naturaleza	Alma	Espacio-mundo	Abstracción
6 b) Énfasis subjetivo (lo interno) (Energética)	Ninguno o latencia	Emoción	Imaginación	Abstracción	(concreción)
7 a) Grado de conciencia	Sueño profundo	Sueño	Soñar	Vigilia	(Transparencia)
7 b) Relación de conciencia	Relación con el «todo»: pausa respiratoria	Relación con el «exterior» (la naturaleza): respirar	Relación con el «interior» (el alma): aspirar	Relación con el «exterior» (mundo espacial): respirar	(Relación con un «interior»: ¿aspirar? ¿o pausa respiratoria?)



Secciones transversales	Estructuras de conciencia (según Jean Gebser)				
	Arcaica	Mágica	Mítica	Mental	Integral
8 a) Formas de manifestación eficiente	Ninguna	Conjuro	Mito primordial (mito contemplado)	Menos (pensamiento direccional discursivo)	<i>Diaphainon</i> (verificación abierta, espiritual)
8 b) Formas de manifestación deficiente	Presentimiento	Hechizo	Mito (mito expresado)	«Ratio» (sofisma divisor, desmesurado)	Vacío (disolución atomizadora)
9 a) Actitud fundamental	Origen	Vital	Psíquica	Cerebral	(Integral)
9 b) Portadores de energética	Sabiduría	Instinto Impulso Sentimiento	Imaginación Sensibilidad Disposición-ánimo	Reflexión Abstracción Voluntad-Volición	(Concreción) (Diafanizar) (Verificación)
10. Órgano predominante	- -	Entrañas, vísceras, Oído	Corazón - Boca	Cerebro - Ojo	(Parietal)
11 a) Fundamentos	- -	Empatía e identificación. Oír	Imaginación y expresión. Contemplación y vocalidad	Conceptualización y reflexión. Ver y medir	(Concreción e integración, verificación y transparencia)
11b) Modalidad	Originaria	Prerracional: precausal, analógica	Irracional: acausal, polar	Racional: causal, direccional	(Arracional: acausal, completizante)
11c) Proceso	Presentimiento	Asociativa Analogizante Entrelazamiento simpatético	Recuerdo intuitivo --- Expresión externalizada	Especulación proyectiva	Diafanización
11 d) Expresión	Presentimiento	Vivencia	Experiencia	Representación Conceptualización	Verificación

 Secciones transversales	Estructuras de conciencia (según Jean Gebser)				
	Arcaica	Mágica	Mítica	Mental	Integral
11 e) Formulación	Origen del mundo	Conocimiento del mundo: el mundo «re-conocido»	Imagen del mundo o cosmovisión: el mundo contemplado e interpretado	Representación del mundo: el mundo pensado y representado	Verificación del mundo: el mundo percibido y verificado
11 f) Límites	-----	Condicionado	Limitado temporalmente	Limitado	Abierto y libre
11 g) Valencia	-----	Univalente	Ambivalente	Trivalente	Polivalente
12. Formas de expresión	-	Mágica: Fetiche, Ídolo, Ritual	Mitologemas: Dioses, Símbolo, Misterios	Filosofema: Dios, Dogma (alegoría, fórmula), Método	(Eteologema) (Divinidad) (Synairese) (Diafanidad)
13. Formas de manifestación	-	Ruego (oración): ser oído	Deseo (ideal: cumplimiento ilusión)	Voluntad: logro	(Verificación: presente)
14 a) Relación temporaria	-	Indiferencia	Predominantemente orientada al pasado (recuerdo, musa)	Predominantemente orientada al futuro - (finalidad y meta)	(Presente)
4 b) Relación social	-	Mundo tribal (clan / estirpe) Naturalista	Mundo parental (culto de los antepasados) predominantemente: matriarcal	Mundo del hijo o de la individualidad (adulación de la infancia) predominantemente: patriarcal	Humanidad: ni matriarcal ni patriarcal, sino integrada

Secciones transversales	Estructuras de conciencia (según Jean Gebser)				
	Arcaica	Mágica	Mítica	Mental	Integral
14 c) Relación General	Universal (cósmica)	Carente de yo - Terrenal	Carente de yo. Colectivo-nosotros Psíquica	Egocéntrico --- Material	Libre del yo Amaterial Apsíquico
15. Localización del alma	(Universo)	Semen y sangre	Diafragma y corazón	Médula espinal y cerebro	Corteza cerebral, humoral
16. Formas de vincularse		<i>Proligio (prolegere)</i> Emotiva y puntual	<i>Relegio (relegere)</i> Atendiendo, recordando y externalizando (expresando)	Religión ( <i>re-ligare</i> ) Creyendo, sabiendo y deduciendo	<i>Praeligio (praeligare)</i> Actualizando, concretizando e integrando
17. Lema	Todo	<i>Pars pro toto</i>	Alma igual a vida (y muerte)	Pensar es ser	Origen: presente (verificar: percibir)

**Tabla sinóptica de las «estructuras de conciencia» según Jean Gebser. Fuente: *Origen y Presente*, parte I.**

A primera vista, la tabla precedente recuerda a los antiguos esquemas en los que alquimistas y cabalistas ponían en correspondencia cuatro o cinco elementos con propiedades extraídas de los fenómenos más diversos. Estas similitudes aparentes llamarían a la desconfianza de cualquier persona con sentido crítico y cierta familiaridad con esta literatura, y debemos decir que su intuición no estaría mal encaminada, pues las categorías que coordinan el pensamiento de nuestro autor son completamente mitológicas. Del mismo modo, quien abra OP y lea sus primeras páginas, se encontrará con afirmaciones afines a la metafísica más ingenua, así como postulados apocalípticos expuestos con tal nitidez que rozan el patetismo. Constatadas estas impresiones, ¿por qué dedicar, entonces, nuestra tesis doctoral a la obra de un autor que nos suscita semejantes juicios?

## JUSTIFICACIÓN DEL OBJETO DE ESTA TESIS

Nuestra principal motivación al iniciar esta investigación era formarnos en la tradición filosófica y la Historia de las Ideas, pues quien esta tesis escribe no ha estudiado la carrera de Filosofía, sino la de Historia del Arte. Tras realizar el máster 'Filosofía: cuestiones actuales' de la USC a modo de introducción en estas materias, y siendo un año a todas luces insuficiente para adquirir unas nociones sólidas en ellas, pensamos que una buena forma de seguir estudiando por nuestra cuenta sería hacer un doctorado. Una tesis nos obligaría a profundizar en los métodos de investigación académicos y nos impelería a ser exhaustivos y rigurosos en nuestro trabajo, pues éste estaría orientado a producir unos resultados concretos que debían ser académicamente contrastados.

Topamos con la obra de Jean Gebser en el verano de 2014, cuando, finalizado nuestro máster en Filosofía, dedicamos algunas mañanas a ojear los libros de la sección de Filosofía de la Biblioteca Pública de Lugo. Éstos apenas cubren unas tres estanterías, por lo que pronto nos hicimos una idea aproximada de lo que allí había.

La cuidada traducción española de *Origen y Presente* (2011) fue realizada por J. Rafael Hernández Arias a petición de Jacobo Siruela, el director de Atalanta, una editorial especializada en literatura espiritualista (mística, esotérica) que, con todo, hace un buen trabajo de exhumación de algunos autores olvidados. La portada de OP presenta la imagen de una suerte de magma volcánico expandido en círculos concéntricos, lo que, sumado a los contenidos de su índice y contraportada, nos suscitó cierta desconfianza de entrada. Sin embargo, en la contraportada también se señalaba que Jean Gebser había vivido varios años en España, país en el que había tenido la «intuición» que daría lugar a su obra fundamental (OP), y que a lo largo de su vida había entablado amistad con personajes como Federico García Lorca, Luis Cernuda, Pedro Salinas, Pablo Picasso, Werner Heisenberg, Gustav Jung o Adolf Portmann, siendo uno de los primeros traductores al alemán de la llamada Generación del 27. Además, en la presentación de Gebser que hacía Hernández Arias al final de su traducción se

mencionaban otros datos curiosos que nos llamaron la atención, por lo que acabamos llevándonos el libro a casa.

Por aquel entonces apenas nos habíamos enfrentado a libros de teoría de semejante envergadura (OP cuenta con más de 900 páginas) y su lectura anotada nos llevó cerca de un mes. El contenido era tan rico en referencias y abordaba tal cantidad de temas y épocas que nuestra desconfianza inicial pronto se convirtió en curiosidad y, aunque muchas de las afirmaciones de Gebser nos seguían pareciendo rimbombantes y exageradas, algunas de sus ideas y juegos etimológicos nos resultaron sugerentes. De hecho, en el mismo título de la obra, *Origen y Presente*, resonaba un tema que nos resultaba del mayor interés: el proceso de hominización (el «origen») y su constancia en el estado actual del ser humano (el «presente»). Por su puesto, pronto pudimos comprobar que el alcance que Gebser confería a estos conceptos desbordaba por completo el campo de la evolución zoológica (aspecto éste que incluso llegaba a omitir, sino a rechazar). Sin embargo, por aquel entonces no sabíamos cómo conceptualizar esa «desvirtuación» y divinización de la idea de «origen», por lo que la necesidad de aprender a diseccionar estos entramados conceptuales se empezó a intensificar.

A finales de agosto nos pusimos en contacto con J. Rafael Hernández Arias, el traductor de *Ursprung und Gegenwart* al español, para tantear la pertinencia de hacer una tesis doctoral sobre Jean Gebser. En su generosa respuesta, Rafael nos explicó que, dada la relación que tuvo Gebser con España, resultaba extraño que nadie hubiera trabajado todavía su obra, por lo que nos animó encarecidamente a cubrir ese vacío. De hecho, debido a la ausencia de estudiosos sobre Gebser en el mundo hispano, cuando se ultimaba la publicación de OP, fue el propio traductor quien tuvo que preparar un texto que presentara a su autor. Rafael también nos informó de que una aspirante a doctora de la Universidad de Valencia le había comunicado su intención de hacer una tesis sobre la influencia de Ortega y Gasset en Gebser. Hasta donde sabemos, este proyecto se aplazó o no prosperó.

Desde el primer momento pensamos en centrar nuestra tesis en el concepto de «origen» de la obra gebseriana, por ser esta una noción

que nos haría rastrear algunas de las cuestiones centrales de la tradición filosófica. Además, a través de los libros de José Luis Molinuevo, pronto pudimos comprobar que el tema del «origen» y «lo originario» constituyó un “ambiente conceptual” común a varios autores alemanes de finales del siglo XIX y principios del XX. Por otro lado, la obra de Gebser nos ofrecía la oportunidad de ensayar una explicación filosófica (ni teológica ni neurocientífica) de la experiencia mística (Gebser basaría su obra en una «visión» totalizante, es decir, en la *sustanciación* de una «estructura» que, según él, le descubriría los «fundamentos de la conciencia»), así como de estudiar los «mecanismos noéticos» de ciertos autologismos y «razonamientos estructurales» que nosotros mismos habíamos experimentado durante la redacción del Trabajo de Fin de Grado.

En el primer Plan de investigación, el aspecto crítico de nuestra tesis iba dirigido a la omisión y rechazo de las cuestiones zoológicas en *Origen y Presente*, pues a nuestro juicio era inadmisibile que, dados los conocimientos que se tenían en el siglo XX, alguien despreciara de lleno la teoría de la evolución de las especies y negara en alguna medida la condición de seres conscientes a otros animales. Pero, con el desarrollo de nuestra investigación, este último punto, aun sin desaparecer del todo, cedió protagonismo a otros que, dado el objeto de estudio y los propósitos de nuestra formación, enseguida se mostraron más fecundos: principalmente los capítulos «arqueológicos».

A pesar de todas las reservas que suscitó en nosotros, la elección de la obra de Gebser como punto de partida de nuestras investigaciones estuvo finalmente motivada por varios aspectos: 1) una obra que se pretendía omniabarcante nos obligaba a introducirnos de lleno en la problemática misma del quehacer filosófico y sus límites (*i.e.*, el trazado de un mapamundi), y la ligera –si bien confusa– exposición gebseriana parecía facilitar la tarea analítica a un lego en la materia como yo; 2) esta obra había sido concebida en España por un autor que vivió en nuestro país durante varios años, que escribió poesía y un estudio sobre Rilke en castellano, que había conocido y traducido a algunos de los poetas que más había leído durante la adolescencia, y sobre el que apenas había conocimiento en el mundo hispano, por lo

que parecía una buena oportunidad para aportar alguna información de interés desde el ámbito académico; 3) puesto que de Gebser apenas hay escritos traducidos al castellano (al margen de OP y la poesía que él mismo escribió en nuestro idioma) realizar una tesis sobre él sería un buen motivo para aprender alemán, idioma que, además de tener un rico pasado cultural, también se encuentra entre los más usados en el ámbito científico en la actualidad; 4) los conceptos de origen, tiempo y conciencia que coordinan buena parte del pensamiento gebseriano, además de no resultarnos del todo ajenos debido a las nociones historiográficas que adquirimos durante la carrera, se nos antojaban ideas fundamentales de la tradición filosófica, por lo que parecían buenas guías para orientar nuestro estudio de la Historia de las Ideas ontológicas sin perder de vista su situación contemporánea.

Aunque con grados de satisfacción diferentes a la luz de los resultados obtenidos, se puede decir que, en general, estos focos motivacionales fueron el principal sustento de la presente tesis durante los cuatro años que dedicamos a su elaboración. No obstante, los puntos centrales de la investigación variaron considerablemente desde que en 2014 presentamos el proyecto inicial.

## **OBJETIVO PRINCIPAL, TÍTULO Y MARCO METODOLÓGICO GENERAL**

Resumiendo mucho, el objetivo principal de esta tesis es el análisis del pensamiento gebseriano desde una perspectiva histórica y filosófica (materialista). Nuestra intención es ofrecer, en la medida de lo posible, unas coordenadas críticas que ayuden a entender las razones del sistema que Gebser expone en OP, a la luz de su contexto histórico y la tradición que le precede. De este modo nos situaremos en posición de refutar con cierto fundamento las pretensiones proféticas de su obra, así como de determinar con mayor precisión la validez de su doctrina.

El título de nuestra tesis está dividido en dos sintagmas: *La hipóstasis del tiempo originario en Jean Gebser y Una arqueología crítica de los emanantismos quinaros*. La aparente desconexión entre ambos se debe a que el primer enunciado se refiere a la Ontología



General de la metafísica monista de Jean Gebser (el «origen» divino como sustancia creativa «achronica»), mientras que el segundo se refiere a su Ontología Especial «abstracta» (la doctrina de las cinco «estructuras de conciencia-mundo»). La relación entre ambos niveles ontológicos radica en que, según Gebser, las sucesivas «estructuras de conciencia» emanan del origen y tienen su fundamento en el tiempo espiritual (el *achronon*). El análisis de estos aspectos centrales de su teoría es el objetivo principal de la tesis que presentamos.

Para llevar a cabo este análisis partiendo de unas coordenadas definidas ha sido esencial nuestro apoyo en el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno. Nos decantamos por él después de haber dedicado buena parte de los dos primeros años de nuestro doctorado a rastrear los sistemas disponibles en busca de una plataforma conceptual solvente desde la que acometerlo. Es por esto que, a lo largo del trabajo, mencionaremos varias obras y conceptos de este filósofo, si bien el análisis sistemático del pensamiento gebseriano desde las coordenadas del Materialismo Filosófico (en adelante MF) lo reservaremos para un par de capítulos sintéticos ubicados en el Balance general.

Dicho esto, conviene subrayar que la presente investigación consiste sobre todo en una *arqueología*, aunque no exactamente en el sentido de Foucault (menos aún de Agamben), ni tampoco en el sentido nietzscheano de *genealogía*, sin perjuicio de que nuestros procedimientos puedan confluir, en ocasiones, con los suyos. La definición de nuestro método como una «arqueología» debe tomarse aquí en su significación puramente etimológica («estudio de lo antiguo»), pues lo que ensayamos es un análisis de los textos antiguos en busca de registros «ideológicos» en algún sentido homologables al pensamiento de nuestro autor. Ello significa que nuestro objetivo es retrotraer las ideas que vertebran *Origen y Presente* a sus formulaciones «originarias» (primitivas) o, como mínimo, tradicionales. Al «poner en órbita» histórica el sistema gebseriano, podremos determinar también cuánto debe a la tradición metafísica en la que se inscribe y qué grado de novedad tiene, en realidad, su doctrina, habida cuenta de que se presenta como una «filosofía del futuro».



En este sentido, una vez realizado este rastreo «arqueológico», la orientación «genealógica» que cabría dar a nuestro trabajo es menos pretenciosa, ya que no creemos poder determinar, sino sólo esbozar, el recorrido que estas ideas han seguido a lo largo de la historia antes de llegar a conformar las coordenadas nematológicas de nuestro autor. Algunos de los trabajos que podríamos considerar afines al nuestro en estos aspectos son los estudios de A. Koyré sobre la influencia de Jacob Boehme en el idealismo alemán, o los de Glenn Magee y Jens Halfwassen sobre la presencia en Hegel de la tradición hermética y el neoplatonismo respectivamente. No obstante, este enfoque genealógico se encuentra un poco disgregado a lo largo de nuestra investigación, teniendo en ella, como decimos, más peso la parte arqueológica. De ahí que, al final, el método seguido —especialmente en los apéndices— pueda asemejarse al de disciplinas como la Historia de las Ideas de un A. O. Lovejoy o la “Mitología comparada” de un M. L. West, e incluso converger en algunos puntos con los análisis estructuralistas.

Por lo demás, las razones de que hayamos restringido nuestra «arqueología» textual al mundo antiguo se deben, no sólo a la voluntad de ser exhaustivos (de haber ampliado el marco cronológico a épocas posteriores, tal exhaustividad —en un trabajo de estas dimensiones— habría sido imposible), sino a las indicaciones del propio Gebser, pues las tesis de nuestro autor pretenden «actualizar» una suerte de cristianismo primitivo. De hecho, al margen de lo que nuestro autor dijese, las principales ideas que vertebran *Origen y Presente* ya se habrían consolidado entorno a doctrinas escatológicas afines a la suya durante los tres primeros siglos de la era cristiana (es decir, en la época prenicena), concretamente en el gnosticismo maniqueo, el cabalismo pitagórico y el cristianismo neoplatónico. Ahora bien, al margen de que esta acotación cronológica no sea gratuita, no podemos dejar de disculpar que la misma nos haya alejado de otros análisis fecundos: fundamentalmente, la comparación de la obra de Gebser con la de los grandes autores del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), cuyas ideas sin duda influyeron en la elaboración del «evangelio neognóstico» de nuestro autor. Y es que, en cierto modo, el pensamiento gebseriano bebe del idealismo alemán como los antiguos gnósticos bebían del platonismo griego: atragantándose.

## ESTRUCTURA, MÉTODOS Y OBJETIVOS CONCRETOS

Enmarcado entre esta introducción y el apartado crítico final, el cuerpo central de nuestro trabajo está dividido en tres grandes bloques, cada uno de los cuales se divide en dos secciones:

1) El primer apartado se centra en la exposición de la vida de Jean Gebser y la recepción de su pensamiento tras su muerte. Para la realización de estas dos secciones hemos contactado con la *Jean Gebser Gesellschaft* (JGG), hemos acudido al archivo del legado de Jean Gebser (LJG) en el *Schweizerische Literatur Archiv* (SLA) de Berna (Suiza), hemos revisado los archivos españoles en los que pudiera haber rastro de nuestro autor (particularmente los de Málaga, la BNE y la Residencia de Estudiantes de Madrid), hemos rastreado su legado y su presencia en Internet, hemos echado mano de las obras completas de Jean Gebser (JGGA) editadas por Rudolf Hämmerli, y nos hemos valido de la tesis doctoral de Elmar Schübl —el único estudio riguroso sobre Gebser hasta la fecha—. Puesto que Schübl había realizado ya una exhaustiva biografía de nuestro autor, en este primer apartado se evidenciará la deuda que tenemos con su trabajo, al que no hemos podido más que añadir algunos datos y documentos sobre el paso de Gebser por España, así como sobre la reciente recepción de su legado.

2) El segundo apartado también se subdivide en dos secciones. En la primera expondremos los presupuestos y propósitos de la obra principal de Gebser, *Origen y Presente*, para luego, en la segunda sección (cuarta en el esquema general), estudiar las principales influencias juveniles que tuvo antes de su «intuición» en 1931, y analizar el «ambiente conceptual» en el que llevó a cabo su elaboración. Para la disección de los ejes ideológicos rectores de *Origen y Presente* hemos revisado la obra gebseriana previa a este trabajo, así como las publicaciones posteriores referidas a su método y ontología. Por su parte, para abordar la segunda sección hemos acudido a la obra de los autores que Gebser leyó en su juventud, hemos estudiado el contexto ideológico y sociocultural en el que se formó, nos hemos valido de plataformas internautas como archive.org o *Deutsches Textarchiv*, y hemos rastreado la presencia de sus ideas en otros autores de la época.

3) En el tercer apartado esbozaremos, primero, una genealogía de las ideas que constituyen el marco ontológico general (espiritualista, monista) de nuestro autor, las cuales, necesariamente, vertebran también el marco ontológico especial en su plano abstracto de conexión con la ontología general (el Ego trascendental es la conciencia-mundo pura –pre morfológica– en el sistema gebseriano), aspecto que trataremos al final de la primera sección (la quinta en el esquema general). Los atributos de este «plano conectivo» (desde la perspectiva emic del Idealismo Absoluto de nuestro autor) son los que caracterizan la Nueva Era (la «estructura de conciencia integral-aperspectívica»), cuyo advenimiento pretende demostrar Gebser en la segunda parte de OP: «la consideración del tiempo como cualidad», «la superación del dualismo en favor de la totalidad», «la tendencia a la arracionalidad» y la simbología de la esfera. En este sentido, el método genealógico seguido en este apartado tiene un doble objetivo: a) la explicación lógico-genética de las ideas que vertebran la metafísica monista de nuestro autor a partir de los textos antiguos en los que se empezaron a consolidar, y b) la demostración de nuestra hipótesis sobre las mismas, a saber, que la pretensión de novedad de las ideas que Gebser arroga para la Nueva Era no se sostiene. El entramado conceptual que estudiaremos en la primera sección de este segundo apartado estará compuesto, principalmente, por las ideas de origen, totalidad, cosmos, esfera, unidad, intelecto etéreo, providencia, *àpeiron*, paraíso arcaico arracional, crisis moral, *apokatástasis* y nueva era, las cuales irán acompañadas de las consideraciones etimológicas pertinentes. Analizadas éstas, estudiaremos las razones por las que Gebser construyó su doctrina escatológica en base a cinco periodos (los de cada «estructura de conciencia»), para luego criticar su omisión interesada (debida, a nuestro juicio, a que no quería estropear su esquematismo profético de «revelación progresiva») de los modelos historiológicos quiniarios más antiguos que conservamos. En resumen, la «arqueología» propuesta en esta sección está dirigida a: a) refutar la esencialidad de las estructuraciones («formas») que Gebser aplica a la conciencia y el mundo a lo largo de la historia; b) demostrar la dependencia de la doctrina gebseriana de un esquema abstracto de progresión como la Tetractýs pitagórica; c) constatar la recurrencia de las estructuraciones

quinarias del mundo y la persona (del macro y del micro-cosmos) en la antigüedad, tomando como principal referente gebseriano el «hombre primordial» maniqueo (el desarrollo sistemático de esta sección lo reservamos para el Apéndice), y d) comparar el Idealismo de la Historia gebseriano con las primeras escatologías quinarias reintegracionistas del cristianismo neoplatónico. Finalmente, y puesto que su mistificación constituye el núcleo central del profetismo gebseriano, dedicaremos la segunda sección de este apartado a rastrear la idea de Tiempo en la antigüedad en vistas a refutar su pretensión de que los antiguos eran «ciegos a la temporalidad» y carecían de algún concepto para referirse a lo «atemporal».

Como colofón a estos tres bloques, el apartado final de nuestro trabajo consistirá en una crítica general de las tesis sostenidas por Gebser en OP con la que intentaremos determinar el grado de veracidad de su doctrina. Para ello, tras realizar una somera recapitulación de los resultados recabados con nuestra arqueología, intentaremos exponer el alcance ontológico que cabe otorgar a la conjunción conceptual del título *Origen y Presente*, para luego reformular la doctrina gebseriana desde las coordenadas del Materialismo Filosófico. Finalmente, una vez sentadas las bases de nuestro marco teórico en lo relativo a la idea de «conciencia», a través de la comparación de la doctrina gebseriana con algunos modelos extraídos de diversas disciplinas, ensayaremos una crítica del Idealismo de la Historia de nuestro autor con la que poder reconstruir, a su vez, el fulcro de verdad que contenga.

## **DIFICULTADES Y LIMITACIONES DEL PROYECTO PROPUESTO**

La primera dificultad que afronta este trabajo es la oscuridad y la confusión eidética (cuando no contradicción) que subyace a las aparentemente prístinas teorías que se desarrollan en *Origen y Presente*, pues Gebser coquetea constantemente con la impostura y el escapismo, llegando al colmo de afirmar que en su obra no se expone ninguna tesis (OP, p. 746).

Así mismo, la inmensa cantidad de cuestiones que atraviesan OP dificultó el acotamiento de nuestra investigación, y ello a pesar de que desde un principio teníamos claro centrarnos en sus tesis fundamentales, de ahí que mantuviésemos varios frentes abiertos a la espera de concluir su inclusión o su exclusión de nuestro trabajo. Sobre todo, porque, buscando distanciarnos de la vacua redundancia de las tesis de Gebser, y con la intención de que el proyecto fuera más útil a nuestra formación, intentamos ofrecer una perspectiva más rica de su pensamiento a través del estudio comparado y «genealógico» de sus ideas. Este proceder, aun pareciéndonos más atractivo, también era más complicado y, si queríamos ser exhaustivos, debíamos dedicarle bastante tiempo, demorándonos más de lo previsto en algunos apartados. Por otro lado, durante el primer año de nuestro doctorado, debido a la inmadurez del proyecto, compaginamos los primeros tanteos de nuestra investigación con la realización de un máster propio online en Psicobiología y Neurociencia Cognitiva, cuya formación esperábamos pudiera ser de provecho para nuestra tesis. Al final, y pese al tiempo dedicado, decidimos prescindir de los capítulos en los que nos servíamos de estos conocimientos (principalmente aquellos donde recogíamos algunas de las explicaciones neurocientíficas de la experiencia religiosa), por no haber llegado a resultados relevantes (excepto por la vía negativa: la neurociencia es insuficiente para abordar estas cuestiones), y por no romper en exceso la orientación histórica-filosófica del mismo.

Respecto a las fuentes, cabe recordar que, al margen de OP, la gran mayoría de los escritos de y sobre Gebser carecen de traducción, por lo que la lectura de los originales ha supuesto un reto que no podemos asegurar haber solventado siempre con satisfacción. Nuestros conocimientos de alemán, a pesar de los dos meses de curso intensivo que le dedicamos *in situ* en 2016 gracias a una beca DAAD (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*), y a pesar de haberle dedicado más tiempo por nuestra cuenta, siguen siendo limitados. Además, aun habiendo adquirido ya de inicio los textos principales de nuestro autor, hasta fechas recientes no tuvimos a nuestra disposición sus obras completas, por lo que debimos esperar más de un año para cerrar algunas de las secciones con seguridad.

En lo referente a las fuentes orientales antiguas que hemos empleado, al no ser esta una tesis de Filología, y dado que carecemos de conocimientos de sánscrito, pali, pahlavi o egipcio antiguo, nos ha parecido improcedente transcribir los textos en su idioma original. En este sentido, las dificultades procedieron de la ausencia de traducciones canónicas de esta literatura al castellano, de ahí que debiésemos recurrir con frecuencia a versiones en otros idiomas (generalmente inglesas). Al no ser éstas las lenguas propias de nuestras referencias, y por no «ensuciar» la lectura de la tesis, decidimos traducir al castellano las citas que irían en el cuerpo del texto, y por ello advertimos (aunque lo señalaremos luego en cada caso) que no son traducciones directas, lo que puede conllevar degradaciones del texto original.

Por su parte, a pesar de nuestra mayor familiaridad con sus alfabetos, tampoco nuestros escasos conocimientos en latín y griego permiten que hagamos un uso desenvuelto de las fuentes grecolatinas, lo que nos ha obligado a recurrir a sus traducciones castellanas (las cuales, por suerte, sí existen en abundancia y edición rigurosa, sobre todo gracias a la editorial Gredos).

En relación con estas dificultades lingüísticas, cabe subrayar que nuestra «arqueología» se restringe a los documentos textuales. Por razones de tiempo, hemos dejado para otra ocasión el cotejo de estos registros con otro tipo de reliquias (objetos, planos de construcciones, representaciones gráficas, etc.) que pudieran enriquecer nuestro discurso. En este sentido, nuestro trabajo carece de la inmediatez que pudieran proporcionar algunas imágenes.

Por lo demás, y debido a razones que no vienen al caso, a pocas semanas de la fecha límite de entrega de esta tesis hemos tenido que volcar todo lo redactado en un nuevo programa de edición, lo que conllevó que gran parte del documento se desajustase sin criterio aparente. Estos desajustes, a pesar de nuestras continuas revisiones, vuelven a aparecer de vez en cuando sin razones conocidas, lo que va minando poco a poco nuestro tesón, hasta el punto de que, tratándose de tantas páginas, no sabemos con seguridad si, a la hora de la impresión,

todo habrá quedado en su sitio. (Nos referimos, principalmente, a las cursivas de los títulos de algunas obras citadas al pie de página).

Finalmente, debemos recalcar que nosotros no hemos cursado la carrera de Filosofía y que nuestra formación en el Materialismo Filosófico que tomamos como referente analítico todavía es la de un principiante. Además, y por no salirnos continuamente del curso que lleva a cerrar los objetivos concretos de esta tesis, es posible que a lo largo del texto mencionemos algunos de los conceptos de este sistema sin detenernos en explicaciones profusas, por lo que una lectura que prescinda del manejo de las obras de Gustavo Bueno puede conllevar ciertas incomprensiones.

A pesar de todos estos obstáculos y, en parte, también gracias a los retos que suponían, creemos que estos años han servido sobre todo para dos cosas: familiarizarnos con el manejo de las fuentes antiguas y las principales bases de datos de literatura científica, y dotarnos de herramientas conceptuales tanto para el estudio histórico de las ideas como para el análisis crítico de las mismas.





# **APARTADO I. BIOGRAFÍA Y RECEPCIÓN**

*Donde se expone la biografía de Jean Gebser y la  
recepción de su obra tras su muerte.*





## §1. Biografía de Jean Gebser

Hans Karl Rudolf Hermann Gebser nació en Poznan el 20 de agosto de 1905. Hijo mediano de Margarethe Charlotte -nacida Grundmann- (19/3/1880-1944) y Friedrich Wilhelm Gebser (2/8/1869-1922<sup>2</sup>), tuvo dos hermanas: Ilse Luise Therese Sophie (fallecida a los tres años de vida) y Margarete Charlotte Sophie. Sus antepasados se remontan por línea paterna a Victor von Gebser, caballero que habitó el castillo Gebesee (siglo XIII), en las cercanías de Erfurt, una región que linda hoy entre Franconia y Turinga. Entre los descendientes de esta estirpe se encontraban cruzados de la Orden Teutónica. Por línea materna, Gebser descendía del teólogo protestante Philipp Melanchton (1497-1560), amigo de Lutero y reformador religioso de enorme influencia.

Debido a las guerras napoleónicas, la familia Gebser perdió la mayor parte de los bienes y territorios que poseía en Austria y Hungría (región histórica de Banat), los cuales pasaron a formar parte de Rumanía tras la primera Guerra Mundial. En 1871, junto con el castillo familiar, los ascendientes de Gebser ingresaron en el Imperio Alemán, si bien su padre nunca perdería la nacionalidad austríaca. El tatarabuelo de Gebser por parte paterna, August Rudolf Gebser (1801-1874) fue quizás el personaje reciente más conocido de la saga de los Gebser. Doctor en filosofía y teología, profesor, superintendente y párroco de la catedral de Königsberg entre 1829 y 1857, fue jefe de la Orden Adler Roja (Rother Adler-Orden III) y se casaría con una princesa de Kōthen (región Sajonia-Anhalt). Sus escritos versaban principalmente sobre la

---

<sup>2</sup> La fecha precisa de la prematura muerte del padre no está clara. Hay referencias en diferentes notas a los meses de octubre y noviembre de 1922, aunque parece haber tenido lugar a principios de este último. Los datos sobre la muerte de su madre son igualmente inexactos, pero aconteció en el mes de julio de 1944. Véase Schübl, Elmar, *Jean Gebser (1905-1973). Ein Sucher und Forscher in den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*, editorial Chronos, Zúrich, 2003, nota de las pp. 234-235. También "Chronologie" en JGGA, vol. 7, Novalis, Escafusa 1986, p. 437.

historia de la Iglesia<sup>3</sup>. El nieto de August, Friedrich-Wilhelm, padre de Gebser, produciría varias obras de derecho eclesiástico durante su trabajo como asesor del Consistorio Real de Prusia. La vida errante de los Gebser durante la infancia de Hans se debió principalmente a las obligaciones laborales de su padre. Por otro lado, la tía abuela de Gebser fue la madre del canciller imperial Bethmann-Hollweg (quien ejerció como tal entre los años 1909 y 1917). Por línea materna, su tío abuelo Pfarrer Zimmermann (así mismo descendiente de Melanchton) sería jefe de la Iglesia evangélico-protestante austrohúngara y predicador en las Doroteas de Viena.

El 12 de febrero de 1946, estando en Arosa (Suiza), Gebser empezó a escribir su autobiografía novelada, que póstumamente se publicaría bajo el título *Ein Mensch zu Sein. Betrachtungen über die Formen der menschlichen Beziehungen* (editorial Francke, 1974), con algunas modificaciones y añadidos introducidos por Jo, su segunda mujer. Tras un parón de varios años, cuando en 1964 retomó el proyecto, Gebser organizó el conjunto de su biografía en cuatro tomos<sup>4</sup>, de los cuales el primero, *Die Schlafenden Jahre* (“Los años durmientes”), abarcaría los años 1905-1930 durante los que había vivido en Alemania, Suiza e Italia. El segundo, *Das spanische Zwischenspiel* (“El interludio español”, 1931-1939) relataría su paso diacrónico por París, la Provenza francesa, el Levante español, Portugal, Madrid, París, Suiza, Austria, Hungría, París y Suiza de nuevo. El tercero, *Das Mädchen im Schnee* (título de trabajo provisional, “La chica en la nieve”, 1939-1960) relataría su estancia en Suiza, pero también su paso por Francia, España, Grecia, Italia y Alemania. El cuarto, *Asiatische Monde - Westliche Tage* (“Mundo asiático - Días occidentales”) compendiaría los viajes y experiencias habidas a partir de 1961 en India, Himalaya, «Hinterindien» (antiguo término alemán para designar los países de Indochina, Tailandia, Myanmar y los Estados Malayos), el sureste asiático (Hong-Kong, la isla de Taiwan -Formosa-, Japón, la República popular de China), Alemania, Francia y Suiza.

---

<sup>3</sup> Algunos de ellos se pueden consultar y descargar en Archive.org.

<sup>4</sup> Schübl, op. Cit., nota 10, pp. 235-236.

### 1.1. UNA INFANCIA DESARRAIGADA (1905-1921)

Cuando Gebser nació —«un cálido lunes de agosto»<sup>5</sup> (20/8/1905)—, Poznan, en la actual Polonia, formaba parte de Prusia, una patria «extraña» a la que ninguno de sus padres pertenecía. La temprana pérdida de este lugar originario y la falta de vinculación con un espacio afectivamente localizado, determinarían, según Gebser, «el tono y el color» de su vida<sup>6</sup>.

El padre de Hans, Friedrich Wilhelm Gebser, distinguido jurista eclesiástico, fue destinado en 1912 al consistorio silesio de Breslau, lo que para el pequeño Hans supuso la primera mudanza de su vida. Hacia el final de 1914, con el inicio de la primera Guerra Mundial, la familia Gebser se mudó a Königsberg, nuevo destino del padre. En este momento, la vida aristocrática de la familia se vio seriamente afectada: ya no habría más fiestas ni viajes de verano, se dejarían de comprar objetos de lujo como perfumes, jabones y telas exóticas, y tendrían que prescindir de los servicios de la cocinera y de la niñera. Solo permanecería con ellos la chica de la limpieza. En Königsberg les esperaban los últimos restos de los bienes que su tatarabuelo había dejado, pero la mayoría de los objetos de valor fueron reclamados para un fondo estatal con motivo de la guerra. Entre tanto, Gebser, que en Breslau acudía a una escuela privada, ingresó en el *Gymnasium* de Königsberg, donde destacaría sobre todo en clase de lengua alemana.

En el año 1918, la relación de los padres fue empeorando debido, en parte, a que las deudas de la familia se acumulaban. Recurriendo a su familiar Theobald von Bethmann-Hollweg (entonces canceller), Gebser padre buscó trabajo en Berlín, donde acabaría ejerciendo como abogado en asuntos menores. Pero la estancia de Hans allí fue de escasos meses. Debido a las discrepancias entorno a la decisión de ingresar a Gebser en el prestigioso internado de educación humanística Klosterschule de Rossleben (se trataba de una tradición familiar: Hans

---

<sup>5</sup> *Die Schlafenden Jahre*, en Gebser, Jean, *Gesamtausgabe* [JGGA], vol. VII. *Gedichte; Aussagen; Die schlafenden Jahre; Das Traumbuch*, editorial Novalis, Escafusa 1999 (1ª 1986), p. 334.

<sup>6</sup> *Ibid.*

sería el decimotercer Gebser en acudir a esta escuela)<sup>7</sup>, la tensión entre sus padres fue en aumento. Pese a ello, en la Pascua de 1918, Friedrich-Wilhelm llevó a su hijo a Rossleben, un lugar rodeado de «prados dorados»<sup>8</sup> que no distaba mucho del mentado castillo de Gebesee, posada “originaria” de los Gebser. Fue entonces cuando nuestro protagonista comenzó a escribir sus primeras poesías.

Entre las «pruebas de iniciación» que se realizaban en el internado se encontraba el *Freischwimmen*, un test de natación que implicaba saltar desde un trampolín al agua del río. Para Gebser, enfrentarse a este salto supuso una experiencia que marcaría el resto de su poética existencial, aunque solo décadas más tarde, al redactar su autobiografía, encontraría palabras para explicarlo. Desde su infancia, Gebser arrastraba un miedo casi visceral por el sumergimiento en el agua. Las aguas oscuras, casi negras al atardecer, del río Unstrut, solo le inspiraban la muerte. Encontrándose al borde de la tabla tenía la sensación de que todo había acabado para él, que era el final. Le entraron ganas de llorar e irse corriendo, pero la cola de compañeros que se amontonaba tras él esperando su turno presionaba para que saltase. Finalmente, cerró los ojos y saltó. Tras comprobar que había sobrevivido a la experiencia, un «sentimiento de confianza primordial» (*Urvertrauen*) comenzó a germinar en él: una confianza en las «fuentes poderosas de la existencia» y en la fatal Voluntad que, según él (siguiendo a Schopenhauer), subyacería a nuestras voluntades, contra la que nada podrían hacer<sup>9</sup>. Tras este primer «salto a lo desconocido»,

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 360. Fundado en 1554, todavía se encuentra activo en la actualidad.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>9</sup> «Damals wusste ich es nicht, dass jener Badezuber eines der förderlichsten Hindernisse für mein Leben gewesen ist: jener mir dort widerfahrene Shock, dass das gewissermassen mütterliche und das Leben gebärende Element auch lebenshindernd, ja tödlich zu sein vermag./ Seit jenem Freischwimm-Tage ist mir eines geblieben, das mir erst Jahrzehnte später bewußt wurde: daß ich damals die Furcht vor dem Ungewissen verlor, und daß in mir selbst ein Vertrauen zu reifen begann, welches sich später bestimmend auf meine ganze Lebenshaltung auswirken sollte: das Vertrauen in die Kräftequellen des Daseins, der unverstellte Zugang zu ihnen, jene innere Sicherheit, die wahrscheinlich nur dann ganz zur Wirkung kommen kann, wenn es uns gelingt, das, was wir tun, nicht um unserer selbst willen zu tun. Aber um dies zu erlernen, braucht es Jahre, wenn nicht Jahrzehnte». En Gebser, Jean, *Die Schlafenden Jahre*, op. Cit., p. 363.

otros «saltos» más metafóricos irían cimentando su seguridad interior (como su marcha de Alemania hacia España, «*einem grösseren Sprung ins Ungewisse*»<sup>10</sup>), así como la fe en una potencia espiritual praeterhumana que, con la ayuda de ciertas referencias filosófico-literarias, acabaría sustentando<sup>11</sup>.

A principios de 1921, debido a que los costes de residencia se hacían inasumibles para su familia, Gebser tuvo que dejar el internado sin llegar a recibir la acreditación escolar de madurez, lo que le causaría dificultades futuras. Considerándolo retrospectivamente, Gebser dirá que durante su estancia en Rossleben se gestó un «desvío»<sup>12</sup> en su vida, y que las frustraciones acumuladas en esta época no le permitieron juzgar sin resentimiento a sus padres hasta pasados cincuenta años, cuando, tras un parón de doce, retomó su autobiografía.

## 1.2. CRISIS FAMILIAR Y EDITORIAL *RABENPRESSE* (1921-1930)

Una vez de vuelta en Berlín, Gebser asistió al *Gymnasium* de Schöneberg, pero su estancia allí no duró mucho, ya que en 1922 se cambió al *Gymnasium* de Grunewald, más próximo a la casa de sus padres. Se trataba de su sexta escolarización en 11 años<sup>13</sup>. A principios de este año se anunció la separación de sus padres, que tendría lugar en otoño: la madre se quedaría con la hija y el padre con el hijo. Pese a ello, Gebser, que se había unido a los *Pfadfinder* (versión alemana de los *Boy Scouts*), pasó el verano fuera de casa. Cuando volvió, su padre ya no estaba: había ingresado en el hospital gravemente enfermo. Debido a su veloz empeoramiento, Friedrich-Wilhelm Gebser intentó suicidarse, lo que provocó su traslado al asilo Dahldorf de Berlín, donde moriría al poco tiempo<sup>14</sup>. Es de suponer que la muerte de su padre afectó

---

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Junto al «ser» de Romano Guardini, una de estas referencias probablemente fuese la idea de Voluntad de Schopenhauer. Sobre ambas volveremos más adelante.

<sup>12</sup> De hecho, en un principio, el título de su primer libro autobiográfico rezaría «*Der Umweg oder Die schlafenden Jahre*» (*Umweg* = desvío). *Die Schlafenden Jahre*, op. Cit., p. 365.

<sup>13</sup> Ibid., p. 376.

<sup>14</sup> Ibid., pp. 378-388.

ánimicamente a Gebser, quien comenzó a frecuentar librerías y dejó de asistir a varias clases. No obstante, en esta época descubrió la *Odisea*, una obra que le causaría una profunda impresión<sup>15</sup>.



Lám. 1. Hans Gebser vestido de Pfadfinder en 1920. Fuente: JGG.

Acercándose el fin de curso de 1923, y coincidiendo con la depresión económica que atravesaba Alemania, Margarethe le dijo a su hijo que debía dejar la escuela e intentar ganar dinero. Con ello se bloqueaban las posibilidades de que Gebser realizara la prueba de madurez y de que continuara regularmente con sus estudios, lo que supuso un impedimento casi insalvable cuando décadas más tarde intentó obtener plaza como profesor. Tras intentar sin éxito conseguir unas prácticas en una librería, su madre lo instó a formarse como banquero. Así, el 15 de marzo de 1923, Gebser iniciaría un periodo de formación de dos años y medio en el Deutsche Bank. Sin embargo, a pesar de la buena impresión que causó en sus jefes y compañeros de

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 375, 388-389. En la frase «*Eim Odysseus*», en cada orgullosa declaración de esta identidad (*Ich bin Odysseus* = soy Odiseo), Gebser intuía la emergencia de lo que posteriormente denominará «estructura de conciencia mental», caracterizada por la individualidad y la representación. *OP*, pp. 127-128, 170.



trabajo, encontraba el oficio muy monótono y aburrido, por lo que rellenaba sus horas muertas escribiendo poesías.

En la navidad de 1923, Gebser se encontró en una librería con la obra de Rainer María Rilke, autor que se volverá imprescindible en sus derroteros vitales, así como referente ineludible de su obra poética y filosófica. Gebser reconoce que en aquel momento no entendió lo que las *Elegías de Duino* y los *Sonetos de Orfeo* proponían, pero su forma expresiva le sedujo en seguida y le abrió nuevos caminos de lecturas estimulantes de otros autores como Schopenhauer, Nietzsche o Georg Trakl<sup>16</sup>. Poco después (1924) contactó con la obra de Sigmund Freud, de quien compró la edición de bolsillo de las *Lecciones de introducción al psicoanálisis*.

Por las tardes después del trabajo, Gebser comenzó a acudir de oyente a algunas clases en la Universidad Humboldt, siendo las más frecuentes las del economista Werner Sombart y las del teólogo católico Romano Guardini, cuya impronta personalista dejará una profunda huella en el pensamiento de Gebser<sup>17</sup>. Entre 1923 y 1925, Gebser estudió principalmente sociología y filosofía, y asistió a lecciones de muy diverso tipo, tales como historia o psicoanálisis<sup>18</sup>. Sin embargo, su carné de oyente no le permitiría realizar ningún examen que acreditara sus conocimientos.

En 1925, nada más terminar su periodo de pruebas, el Deutsche Bank le ofreció un puesto de trabajo, lo que, teniendo en cuenta la inseguridad de esta época de entreguerras, suponía una oportunidad privilegiada. Sin embargo, a Gebser no le hacía ilusión y rechazó la oferta, dejando el trabajo el 15 de septiembre de 1925. Esta decisión provocó feroces discusiones entre Gebser y su madre, de ahí que el

---

<sup>16</sup> Ibid., pp. 397-398.

<sup>17</sup> Ibid., p. 397. Como veremos, existen numerosos paralelismos entre el pensamiento de Jean Gebser y el de Romano Guardini (1885-1968), a quien cita varias veces en OP.

<sup>18</sup> Ibid., p. 398. Información glosada en su Curriculum Vitae, Burgdorf, 10/4/1954; en LJG. - SLA.

joven decidiese empaquetar sus cosas, coger 30 marcos (la mitad de sus ingresos de los últimos meses) e irse de casa a la mañana siguiente<sup>19</sup>.

Durante su periodo de formación en el Deutsche Bank, Gebser tuvo como compañero de prácticas al futuro editor y escritor Victor Otto Stomps (también conocido como Vauo Stomps, 1897-1970), que por aquel entonces tenía veinticinco años, ocho más que Gebser<sup>20</sup>. Un amigo de Vauo Stomps (el otro que conocería Gebser se llamaba Herbert), del que solo recuerda el apodo, Roch, le introdujo en círculos afines a la rama spengleriana del Jugendbewegung<sup>21</sup>.

En otoño de 1925, Stomps y Gebser montaron la imprenta 'Stomps & Gebser. Buch- und Kunstdruckerei', situada en el número 30 de la Stallschreiberstrasse de Berlín, dando pie a la constitución de la editorial *Rabenpresse* (Berlín, 1926-1937)<sup>22</sup>, con la que también colaborarían habitualmente los escritores Horst Lange, Joachim Maass, Oda Schaefer, Peter Huchel o Werner Bergengruen. Gebser publicaría por primera vez sus poemas (dos en este caso) en la primera tirada de su revista *Der Fischzug. Monatsblätter zur Förderung werdender Literatur* (marzo de 1926), junto a trabajos de otros autores, entre los que destacaría la presencia de Paul Klee. En la segunda edición de la revista (abril de 1926) aparecería su poema "Prometheus", así como su recensión de *Novelle Manfred* de Gerhard Dropsch<sup>23</sup>. Tras un tiempo trabajando juntos, la relación casi paterno filial entre Stomps y Gebser empeoró y, en otoño de 1927, Gebser dejará el trabajo de edición en la

<sup>19</sup> Ibid., pp. 400-401.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 394-395.

<sup>21</sup> «Auch er [Roch]... war in der Jugendbewegung, aber weder Wandervogel noch Pfadfinder; er gehörte einem kleinen Jugendbund an, der sich preussischer Strenge hingab. Ich las damals Spengler. Er dagegen machte mich auf die in seinem Kreise geschätzten Schriftsteller aufmerksam: auf Klatt und auf Künkel, aber auch auf Möller van der Bruck... sowie auf Hans Blüher». Ibid., p. 396.

<sup>22</sup> La editorial *Rabenpresse* supuso un espacio de libertad expresiva para muchos escritores en la época del advenimiento del nazismo. Con ella publicaron, además de los ya mencionados, reconocidos autores como Bertolt Brecht, Paul Zech, Günter Eich, Rolf Bongs, Walther G. Oschilewski, Robert Seitz, Werner Helwig, Eberhard Meckel, Gertrud Kolmar, Hermann Kasak, Herbert Fritsche o Max Herrmann-Neisse.

<sup>23</sup> Schübl, op. Cit., pp. 23-24.

revista (si bien no abandonaría su participación como autor asociado). Afectado por estos reveses, entre noviembre de 1927 y marzo de 1928, Gebser se sumergió en una profunda depresión durante la que llegó a sopesar el suicidio<sup>24</sup>.

El 1 de agosto de 1928, Gebser canceló definitivamente su relación con la editorial *Rabenpresse*, iniciando un paréntesis en su amistad con Stomps que se prolongaría varios años. Durante esta época de crisis personal, nuestro autor trabajaría temporalmente como agente de seguros y como ayudante en el banco hipotecario alemán. En octubre de 1928 entró a trabajar como voluntario en la librería Goethe, situada en el número 120 de la Leipzigerstrasse de Berlín. Pero a pesar de que seguía escribiendo poesías y pequeños textos en prosa, 1929 también será un año crítico para él. El 15 de octubre de este año, contando él 24, decidirá dejar la librería y abandonar su residencia en Berlín (Charlottenburg, Riehlstrasse 14) para dirigirse a la Toscana<sup>25</sup>.

En Florencia, Gebser se alojará en la Pensión Piccardi (Piazza Giuseppe Poggi) y encontrará trabajo como voluntario en el anticuario R. Lier & Co. (Lungarno Torrigiani, 19). Durante esta época en la que siguió escribiendo poesía inspirado por la luz y el ambiente florentino, germinó en él una pregunta que marcaría gran parte de su proyecto posterior: «¿Por qué leo en realidad?». Y la respuesta sería contundentemente sincera: «porque quiero saber cómo hay que vivir». Entonces le sobrevino la preocupante evidencia de que ninguno de los muchos libros que había leído hasta el momento le habían enseñado a vivir. Es en estos años de maduración en los que la experiencia de la caducidad de la vida adquiere sentido para él, instándole a buscar instrucciones prácticas que los libros a duras penas le podían ofrecer.

---

<sup>24</sup> En unas notas sin datar, Gebser deja constancia sintética de su estado de ánimo durante esos días en los que casi se entrega «inconscientemente» al suicidio (*unbewusster Selbstmord*): «äußerst kritische Zeit; starke Depressionen; Verlust jeder Lebensenergie; vollständig vereinsamt; fast unbewusster Selbstmord (Herztätigkeit nahm, trotz physischer Gesundheit, rapid ab)». En *Wichtige Daten Gebser*; LJG - SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 25.

<sup>25</sup> Schübl, op. Cit., pp. 25-26.

### 1.3. ESPAÑA, UN «SALTO EN LO DESCONOCIDO» (1931-1936)

Tras unos meses de fructíferas experiencias florentinas, Gebser decidió volver a Alemania, instalándose en Múnich. En diciembre de 1930, encontrándose en Berlín por Navidad, nuestro autor conoció a Roy Hewin Winstone, cuya amistad jugaría un rol muy importante durante los siguientes 10 años de su vida<sup>26</sup>. Nuevamente en Múnich, trabajará un tiempo en el anticuario de Kurt Wolff, quien poseía una inmensa biblioteca privada que Gebser debía ayudar a liquidar, y cuyo contenido no dudó en aprovechar. Pero su inquieta juventud lo llamaba a desplazarse, por lo que el 7 de marzo de 1931 dejará Múnich junto a Winstone para dirigirse a París.

Tras pasar unos días en la capital francesa, Gebser y Winstone se dirigieron al sur a través de Avignon, para establecerse en la Provenza durante cuatro meses. A principios de agosto continuaron su viaje a través de St. Jean du Gard, Montpellier, Carcassone y Tarascon con dirección a Toulouse. A mediados de septiembre llegaron a Andorra. Gebser definiría este viaje, que para él tendría un enorme significado, como un salto en lo incierto («Sprung ins Ungewisse»), pues no sabía una palabra de español. Al renunciar a su lengua materna y tener que vivir y pensar a través de una lengua totalmente ajena, no solo se enfrentó a las limitaciones que le imponía el idioma, sino que se le abrieron las “ocultas posibilidades” que también su lengua ofrecía. A principios de octubre, Gebser y Winstone pararon en Barcelona y Montserrat para continuar luego su viaje a través de Valencia, Alicante, Elche, Murcia, Lorca y Torremolinos, hasta que el 3 de diciembre llegaron a Málaga, ciudad que se convertirá en destino provisional de su «Wanderung»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>27</sup> Calendario de bolsillo («Taschenkalender») de 1931; en LJG - SLA, Berna.



Lám. 2. Gebser en 1931 durante su «Wanderung» por España. Fuente: JGG.

Para la conformación del proyecto profético de Gebser, la «atmósfera» del sur español parece haber sido decisiva. Según él mismo afirmaría, la intuición genética de *Origen y Presente*<sup>28</sup> (*Ursprung und Gegenwart*, 1949/1953) habría tenido lugar en las navidades de 1931-1932, durante su estancia en Málaga. Allí, «la entera concepción de la obra apareció súbitamente ante sus ojos»<sup>29</sup>. Se podría decir que el propósito de todo su proyecto posterior sería poner palabras a esta visión. Tal será su tarea vital a partir de ese momento –y así se explicita

---

<sup>28</sup> En adelante OP.

<sup>29</sup> Con motivo del sesenta aniversario de Jean Gebser, la radio de Berna (Studio Radio Bern) le concedió un apartado de su emisión bajo el título “*Neue Horizonte. Begegnungen mit der Gedankenwelt von Jean Gebser*”, donde relata así su experiencia. Fue emitido el 17 de agosto de 1965 y publicado en 1967 por Europa Verlag. También encontramos el relato de esta experiencia en la entrevista radiofónica “*Wo blieb denn bisher der Mensch? Leben und Werk des Kulturphilosophen Jean Gebser*”, SRG Studio Bern, emitida el 1 de enero de 1977.

en el subtítulo del primer volumen de OP–: «contribuir a una historia de la concienciación»<sup>30</sup>.

A principios de 1932, Gebser deja Málaga y se acerca a Torremolinos, desde donde restablecerá el contacto con la editorial *Rabenpresse*. En ella publicará *Zehn Gedichte* (1932), un conjunto de poemas en los que ya intenta expresar los contenidos de su mentada experiencia a través de los conceptos basilares de su obra filosófica posterior: transformación, apertura, complementariedad polar, fronteras cognitivas, presencia, etc. El poema “Es will vieles werden”<sup>31</sup> es un buen ejemplo de esta tentativa.

---

<sup>30</sup> Gebser, Jean, *Origen y presente*, traducción y nota biográfica de J. Rafael Hernández Arias, Atalanta, Girona, 2011. “Primera parte: Los fundamentos del mundo aperspectívico. Contribución a una historia de la concienciación”.

<sup>31</sup> Este poema se incluirá luego en la antología hecha por su segunda mujer, Jo Gebser, al año de fallecer su marido. En: Gebser, Jean, *Gedichte*, editorial Novalis, Escafusa, 1974, p. 19. “Es will vieles werden”:

*Wir gehen immer verloren,  
wenn uns das Denken befällt,  
und werden wiedergeboren,  
wenn wir uns ahnend der Welt*

*anvertrauen, und treiben  
wie die Wolken im hellen Wind,  
denn alle Grenzen, die bleiben,  
sind ferner als Himmel sind.*

*Und es will vieles werden,  
aber wir greifen es kaum.  
Wie lange sind wir der Erden  
Ängstliche noch im Traum*

*Fragwürdige noch wie lange,  
da alles sich schon besinnt,  
da das, was einstens so bange,  
schon klarer vorüberrennt?*

*Daß uns ein Sanftes geschähe,  
wenn uns der Himmel Berührt,  
wenn seine atmende Nähe  
uns ganz zum Hiersen verführt.*



### 1.3.1. Contacto con la Generación del 27 y publicaciones en castellano

A mediados de septiembre de 1932, tras viajar a Marsella, Gebser se dirigió a Madrid, donde permanecerá la mayor parte de los próximos cuatro años. Su principal ocupación durante este tiempo será la asistencia a los cursos de español para alemanes (y alemán para españoles) impartidos por el 'Centro de Intercambio intelectual germano-español' de la Universidad de Madrid (Zurbarán, 32). En ellos compartiría clases con diplomáticos, fabricantes, profesores, científicos, vendedores y estudiantes<sup>32</sup>.



Láminas 3 y 4. A la izquierda, Gebser en algún lugar de España ca. 1934-5 [Fuente: JGG]. A la derecha, vista actual de la que fue su residencia durante su estancia en Madrid (C. Guzmán el Bueno, N° 19, ático). [Foto sacada con el móvil por el autor].

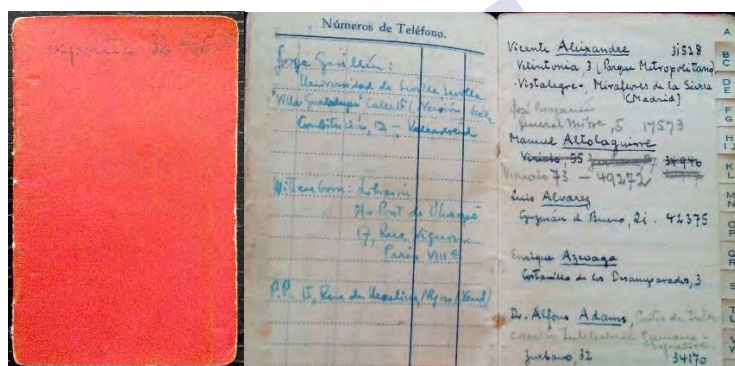
Como colaborador del 'Boletín del Centro de Intercambio intelectual germano-español', entre 1933 y 1936 Gebser realizó numerosas recensiones sobre los nuevos descubrimientos científicos que se anunciaban desde los países de habla germana<sup>33</sup>. Durante estos

<sup>32</sup> Juan Gebser, Moscia, 10/12/1945; en LJG - SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 32.

<sup>33</sup> Muchos de sus textos en alemán de esta época carecen de *umlaut* –acento (¨) que modifica la entonación de las vocales– seguramente debido a que la máquina con la que escribía estando en Madrid no ofrecía la opción.

años también publicó regularmente poemas en la revista *Rabenpresse*. En Madrid, Gebser vivió en el N°19 de Guzmán el Bueno, en el ático derecha de una pequeña casa que todavía se conserva pese al crecimiento de los edificios que la rodean.

En su círculo de amigos, integrado fundamentalmente por hispanohablantes, se encontraban algunos de los escritores más destacados de la época, tales como Rafael Alberti, Federico García Lorca, Vicente Aleixandre, Manuel Altolaguirre, José Bergamín, Luis Cernuda o Emilio Prados. Más tarde conocería también a sus admirados Jorge Guillén («poeta doctus») y Pedro Salinas.



Láminas 5 y 6. Portada de la libreta de contactos de Jean Gebser durante su estancia en España (1932-1936) y ejemplo de una de sus páginas. [LJG – SLA, fotos sacadas con el móvil por el autor].

Junto a Luis Cernuda, Gebser tradujo una selección de poesías de Hölderlin al español<sup>34</sup> que sería publicada en el número 32 de *Cruz*

<sup>34</sup> Originalmente publicada en *Cruz y Raya*, la selección y edición bilingüe de los poemas de Hölderlin verá luz en forma de libro en 1976 (con 5 ediciones hasta la fecha): Hölderlin, Friedrich, *Poemas*, introducción y traducción de Luis Cernuda (con la ayuda de Hans Gebser), colección Visor de poesía, Madrid, 1976. De dicha colaboración diría Cernuda en su texto autobiográfico de 1958 *Historia de un libro (La Realidad y el Deseo)*, que «pocas veces (j) he trabajado con fervor y placer igual». Gebser y Cernuda se conocieron con motivo de la preparación de la antología de poesía española por parte de éste y Winstone. Vid. Luis Cernuda, *Poesía y literatura*, Seix Barral, Barcelona, 1971. También en: *Litoral: revista de la poesía y el pensamiento*, año séptimo, N° 79-80-81, 1978, pp. 27-62. Cernuda cita su traducción junto a Gebser en esta introducción a su *Antología Poética 1924-1962*, p. 42 en la revista. [Curiosidad: en este número de la revista *Litoral* se convocaba a los intelectuales de la época a votar la personalidad literaria más completa del panorama



y *Raya. Revista de afirmación y negación* (Madrid, 1935)<sup>35</sup>, dirigida por José Bergamín. En el número 39 de la misma revista (junio de 1936), con la guerra civil al caer, aparecerán otro conjunto de poemas escogidos y traducidos por Gebser, esta vez de Novalis. Más tarde publicaría en la revista *Rabenpresse* una traducción al alemán de un poema en inglés de D. H. Lawrence<sup>36</sup>. No correría igual suerte su traducción al español del libro de Rilke *Geschichten vom lieben Gott* para la revista *Cruz y Raya*, que ya había sido aprobada por la editorial Insel, y que debido al inicio de la guerra civil no podría ser publicada.

Durante estos años, Gebser escribió poesías en castellano, algunas de las cuales verían la luz en 1945 (*Poesías de la tarde*<sup>37</sup>). También una de sus poesías escritas en alemán (“Die Rose”), sería traducida al castellano con ayuda de Luis Cernuda y publicada en la

---

español, saliendo José Bergamín vencedor a juicio de aquellos intelectuales que tuvieron a bien responder a la propuesta].

<sup>35</sup> Puede consultarse el fondo online de la revista (1933-1936): Biblioteca Virtual de Prensa Histórica (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, año 2006).

<sup>36</sup> Para la traducción de este poema, véase Gebser, Jean, *Gedichte* (1974): “Lied von einem Manne, der durchkam”, de D. H. Lawrence, op. Cit., p. 206.

<sup>37</sup> La traducción al alemán es de 1944 (*Nachmittagsgedichte*): en Gebser, Jean, *Gedichte* (1974), op. Cit., pp. 57-71. Solamente el poema que encabeza este conjunto, “Paisaje espiritual”, quedaría sin traducir (Ibíd., p.59):

*Bayas Silvestres por la escarcha esclarecidas,  
habitantes de paisaje transparente,  
paisaje espiritual de flores reducidas  
a su remoto valor: frías en la frente.*

*Piedra en el aire suspendida cual ave  
que a rosas y ramas comunica el volar,  
leve sentir ingravido mas nunca grave:  
quieta mi corazón llegando a traspasar.*

*Manos en flor que nunca cogen ni sostienen:  
cuánto espacio abarcando de serena presa,  
y lejanías, ¡cuántas!, que a las venas vienen,  
mientras suave la estrella descansa en la mesa.*

revista dirigida por Pablo Neruda *Caballo verde para la poesía* (noviembre de 1935<sup>38</sup>).

En el trabajo dedicado a su amigo Lorca, *Lorca oder das Reich der Mütter*, Gebser relata que en 1936 empezó juntamente con éste a traducir al español la obra de Frank Wedekind *El despertar de la primavera* (*Frühlingserwachen*) –obra que habría sido representada en invierno de 1936-1937 en el Teatro Español de Madrid de no ser por el comienzo de la Guerra Civil– así como la traducción al alemán de la pieza teatral de Lorca *La zapatera prodigiosa*<sup>39</sup>. La Guerra y el asesinato del poeta granadino interrumpieron ambos proyectos indefinidamente.

Entre la correspondencia de esta época que se conserva en su archivo personal de la Biblioteca Nacional de Suiza, encontramos cartas de Antonio Sacristán (abogado, político y Catedrático de Economía que ejerció como profesor en la Universidad de Madrid), A. Royo y Ample (entonces Secretario de la Sociedad Valenciana para el Fomento del Turismo, quien esperaba un artículo de Gebser sobre Valencia que habría de ser publicado en la revista *Valencia atracción*), María Teresa León (poetisa de la generación del 27, entonces cónyuge de Rafael Alberti), Rafael Alberti (quien le escribe con motivo de la inminente publicación del número de *Nueva Cultura* –Valencia, 1935-1937– dedicado al Romanticismo, para el que Gebser debía revisar los poemas

---

<sup>38</sup> Los números de la revista *Caballo verde para la poesía* (dirigida por Pablo Neruda e impresa por Concha Méndez y Manuel Altolaguirre) se pueden consultar en el archivo online de la Biblioteca Nacional de España. Gebser participó en el nº 2 de noviembre de 1935 (Madrid) con una traducción de su poema “Die Rose” (La rosa), realizada con la ayuda de Luis Cernuda (p.7 de esta edición). En este número, Cernuda adjuntó una breve nota biográfica de Gebser (quien todavía firmaba como Hans) en la que se lee: «Hans Gebser ha publicado Zehn Gedichte y tiene en prensa actualmente *Gedichte 1934-1935*. Su nombre aparece en revistas como *Die Kolonne*, *Der Weisse Rabe*, *Der Fischzug*, y en una reducida antología, *Poetisches Taschenbuch 1935*. En unión de Roy Hewin Winstone, ambos versados ampliamente en literatura española, ha traducido al alemán los poemas del antiguo grupo Litoral, formando un volumen de poesía española contemporánea, próximo a publicarse en Berlín. L.C.». p. 19 de la revista.

<sup>39</sup> Gebser, Jean, *Lorca oder das Reich der Mütter* (1949); en JGGA, editorial Novalis (1999), Vol. I, p. 91.

y la nota de Heine<sup>40</sup>), Manuel Altolaguirre (quien firma como Manolo y lo trata con mucho afecto), Jorge Guillén (quien le agradece efusivamente su «fenomenal» traducción y cuidada antología), Luis Cernuda, Vicente Aleixandre, Federico García Lorca o José Bergamín, entre otros<sup>41</sup>.

Como atestigua su correspondencia con Vicente Aleixandre, Luis Cernuda<sup>42</sup> y Jorge Guillén, Gebser pasó con Winstone el verano de 1935 en el norte de España y Portugal, deteniéndose principalmente en Galicia, de donde se llevó una negativa impresión de sus gentes<sup>43</sup>. Sin embargo, de este viaje es producto uno de sus poemas de mayor éxito, “Milicroques”, que titularía en gallego en referencia a la peculiar flor:

*Mariposa volando  
por el mar,  
milicroque tramando  
a la par  
frágil y fuerte  
del granítico muro:  
  
cáliz reluciendo  
todo un cielo,*

<sup>40</sup> Schiller, E., “En el centenario del Romanticismo: Marx y los realistas del siglo XIX”, en *Nueva Cultura*, número 11, marzo-abril de 1936, pp. 7-8. Entendemos que esta traducción del texto original de un tal E. Schiller -no hemos encontrado información acerca de él- corrió a cargo de Gebser. Del texto sobre Valencia no hemos encontrado más datos.

<sup>41</sup> Los documentos de su paso por España se encuentran en el LJG – SLA, Berna, cajas N° 16, 71, 72 y 73 principalmente.

<sup>42</sup> A través de una carta que le envía Luis Cernuda pidiéndole su dirección en San Sebastián, entendemos que Gebser se dirige con Winstone a esta ciudad para asistir a un curso impartido por la universidad de Liverpool. Véase la «Correspondencia», en LJG – SLA, Berna, caja 72.

<sup>43</sup> Vicente Aleixandre, quien en una carta anterior les deseaba a Gebser y Winstone «un buen verano gallego», desde Miraflres de la Sierra escribe (12 de septiembre de 1935): «Querido amigo Gebser: me ha gustado recibir su carta [no la hemos encontrado entre los documentos del SLA], aunque siento el fracaso de su viaje a Galicia. Yo les suponía a Uds. en aquella tierra céltica, no sé si contentos o disgustados del paisaje, pero no se me ocurría que aquella gente fuera tan insoportable. (j)» . Tras relatarle el proyecto de su próximo libro, *La destrucción o el amor*, y expresar su deseo de encontrarse con él próximamente en Madrid, Aleixandre añade: «Escribe usted un magnífico castellano!». En LJG - SLA, Berna, caja 72.

*ala sosteniendo  
todo un sol:  
tornada suerte,  
traspaso puro:*

*flor  
que se vuelve vuelo,  
vuelo  
volviéndose sol<sup>44</sup>.*

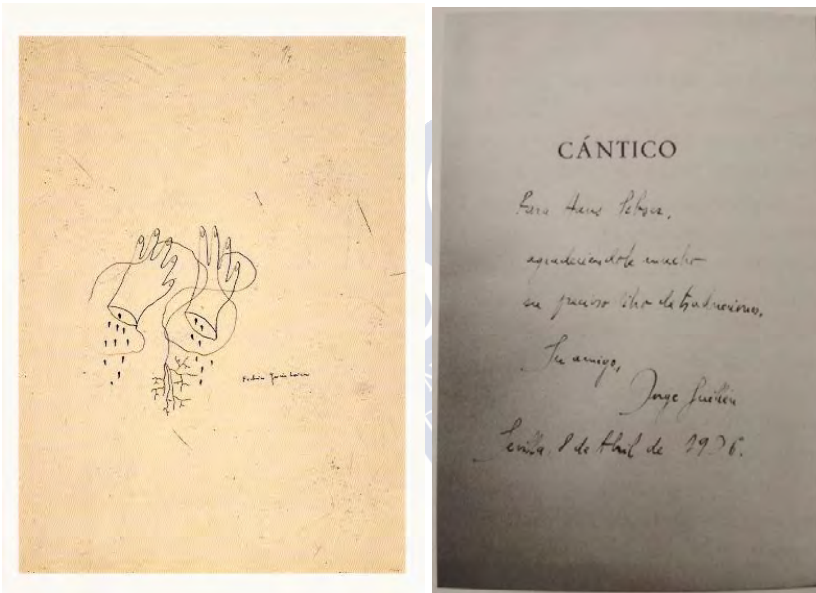
En otoño de 1935, Gebser recibió un premio de 1000 pesetas del Ministerio de Educación por su trabajo en la promoción de intercambio cultural entre España y Alemania. Este premio vino acompañado de la posibilidad de trabajar con el profesor de literatura Pedro Salinas en la elaboración de una antología de poesía española contemporánea que traduciría al alemán junto a su amigo R. H. Winstone. De la selección inicial de 135 poemas, por exigencias editoriales solo verían la luz 46, en los que aparecían representados los siguientes poetas: Rafael Alberti (con 7 poemas), Vicente Aleixandre (3), Manuel Altolaguirre (6), Luis Cernuda (7), Jorge Guillén (8), Federico García Lorca (6), Emilio Prados (4) y Pedro Salinas (5)<sup>45</sup>. Esta antología daba a conocer por primera vez en el mundo de habla alemana la obra de Federico García Lorca y otros jóvenes poetas de la generación del 27. Además, Pedro

---

<sup>44</sup> En una nota al pie de página -único caso que encontramos en toda su antología poética- Gebser explica lo siguiente acerca del milicroques: «Llámase así cierta flor de un azul delicado que abunda en los muros de Santiago de Compostela (Provincia de Galicia)». Este poema estaba incluido en *Poesías de la tarde* (1936), conjunto que será publicado en alemán en 1944 (*Nachmittagsgedichte*) con una traducción del propio Gebser en la que se modifican sustancialmente las dos primeras estrofas del poema. Véase Gebser, Jean, *Gedichte* (1974), op. Cit., pp. 68-69.

<sup>45</sup> *Neue Spanische Dichtung*, selección y traducción de Hans Gebser y Roy Hewin Winstone (Madrid 1936), editorial Rabenpresse, Berlín, 1936. La publicación de esta antología fue muy bien recibida por la crítica tanto en el mundo de habla hispana como en el de habla germana. Por ejemplo, véase la reseña firmada por P.R. en los Anales de la Universidad de Chile de dicho año (Bibliografía, “Libros”, pp. 133-134). Véase también la reciente edición bilingüe de las traducciones de Gebser en Gina Maria Schneider, Elmar Schübl y Lukas Dettwiler (eds.) *Lass mir diese, meine Stimme: Texte zu Dichtung und Sprache. Übersetzung spanischer Lyrik*, dos partes. 1ª parte: *Über Sprache, Dichtung und Dichter*; 2ª parte: *Spanische Dichtung*, editorial Chronos, 'Jean Gebser Reihe (JGR)', vol. 2, Zürich 2016.

Salinas y Jorge Guillén, escritores ya reconocidos internacionalmente, aportaron poesías inéditas para esta edición. En el archivo personal de Jorge Guillén (Biblioteca Nacional de España) se conservan tres cartas manuscritas de Hans Gebser redactadas en un perfecto castellano. En ellas se insta elogiosamente a Guillén a que le envíe algunas de sus nuevas poesías para que puedan ser incluidas en la antología. De sus poesías- especialmente de “Cántico”- dice Gebser en una de estas cartas que son «diáfanas», que sirven de «traspaso a algo para lo que las palabras aún no existen»<sup>46</sup> (ese algo que intentará fundamentar en OP).



Láminas 7 y 8. A la izquierda, “Manos cortadas” (1935-1936), dibujo realizado por Federico García Lorca para Gebser, quien lo incluiría en *Lorca, poète-dessinateur* (1949) [Tinta china sobre papel tela, 23,1 x 16,5 cm; LJG – SLA, Colección Fundación Federico García Lorca, Madrid]. A la derecha, ejemplar de “Cántico” dedicado: «Para Hans Gebser, agradeciéndole mucho su precioso libro de traducciones. Su amigo, Jorge Guillén. Sevilla, 8 de Abril de 1936». [LJG – SLA]. Para las traducciones de esta época, cf. *Lass mir diese, meine Stimme: Texte zu Dichtung und Sprache. Übersetzung spanischer Lyrik*, eds. G. M. Schneider, E. Schübl y L. Dettwiler, Chronos, Zürich 2016.

<sup>46</sup> Las cartas datan del 3 de agosto de 1935 (enviada desde San Sebastián), del 27 de octubre de 1935 (Madrid) y del 25 de marzo de 1936 (Madrid). En esta última Gebser adjuntó un ejemplar de *Neu Spanische Dichtung*, ya impreso, junto con la lista definitiva de sus poesías incluidas en el mismo (Archivo Jorge Guillén, caja 37, documento 21).

La publicación de un segundo libro que completara esta antología de poesía española contemporánea estaba preparada para 1937. No obstante, debido al ascenso del nazismo en Berlín, Victor Otto Stomps (quien había estado publicando a autores poco queridos por el Partido) tuvo que dejar la editorial *Rabenpresse* y cesar su correspondencia con Gebser, de modo que se anularon todos los proyectos que tenían entre manos. Mientras tanto, en el verano de 1936 también verá la luz el primer gran libro de poesía de Gebser, *Gedichte eines Jahres*, el cual contenía 27 poemas y dos viñetas realizadas expresamente por Federico García Lorca para la cubierta.

### 1.3.2. Rilke y España y el comienzo de la Guerra Civil

Con el inicio de la Guerra Civil española se vio truncada la publicación de *Rilke y España* (1936)<sup>47</sup>, ensayo en el que Gebser rastreaba el viaje que Rilke hizo por España entre 1912 y 1913 y la influencia que esta experiencia tendría en su obra posterior, principalmente en las *Elegías*. Gebser había iniciado este trabajo en Madrid a principios de 1936, y lo había terminado en verano del mismo año en San Sebastián; su publicación original en castellano, con la revista *Cruz y Raya*, estaba prevista para otoño de 1936<sup>48</sup>. Sin embargo, la obra solo sería publicada en alemán cuatro años más tarde (Zúrich, 1940), convirtiéndose en un clásico de los estudios rilkeanos<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> El manuscrito original de esta obra (así como diferentes documentos recopilados para su redacción) se puede consultar en LJG – SLA, Berna, caja 5, 38 hojas. En él constan algunos contactos a los que acudió para documentarse, como el entonces director de la Residencia de Estudiantes de Madrid (Alberto Jiménez Fraud), Ricardo Gutiérrez de Abascal (más conocido como Juan de la Encina, director del Museo de Arte Moderno de Madrid durante la segunda República) o Ramón Iglesias (bibliotecario de la Biblioteca Nacional de Madrid).

<sup>48</sup> Prólogo de enero de 1939 (París) a *Rilke und Spanien* (1940); en JGGA, Vol. I., editorial Novalis, Escafusa 1999 (1ª 1986), p. 12.

<sup>49</sup> Aunque también sería criticado. Por ejemplo, Jaime Ferreiro Alemparte, uno de los principales especialistas españoles en el poeta, en su prólogo al epistolario español de Rilke, decía: «Si Gebser hubiera consultado este libro [Jozef Israëls: *España, relato de un viaje*] con algún detenimiento (tenía la versión inglesa), se habría dado cuenta de que Rilke no solo no había olvidado su lectura, sino que incluso es muy probable que lo tuviera consigo en España». Alemparte defiende que lo que llevó a Rilke a dirigirse a Ronda seguramente fuese la búsqueda de montañas y soledad, animado por las descripciones del pintor y la confirmación de estas impresiones por parte de la familia de Villalonga. Véase: *Rilke*,



En su estudio sobre Rilke, Gebser había encontrado el primer reflejo de lo que bautizó como «estructura de conciencia integral». Es en este trabajo donde acuña el término «aperspectívico»<sup>50</sup>. Gebser veía en la experiencia española de Rilke un punto de inflexión fundamental en la vida espiritual y en la obra del poeta análogo al que él mismo había experimentado. Es a partir de esta obra cuando el concepto «transformación de conciencia» asume un papel central en el pensamiento gebseriano. Para Gebser (como también para el especialista en Rilke, J. F. Alemparte), el paisaje español -su ambiente, su cielo<sup>51</sup>- se constituirá como un paisaje interior o «del corazón» en el imaginario rilkeano<sup>52</sup>, si bien la «transparencia aperspectívica», en tanto expresión de «lo integral», según nuestro autor se mostraría en la obra de Rilke bajo una impronta «mágica»<sup>53</sup>.

---

*Rainer María: Epistolario español*, traducción y prólogo de Jaime Ferreiro Alemparte, Seleccionados Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 83. Cabe señalar que las tesis de Alemparte sobre Rilke están orientadas por un profundo sentimiento cristiano que le lleva a negar las interpretaciones paganas o “musulmanas” de la poesía rilkeana, e incluso a contradecir el sentido de las palabras expresas por el propio Rilke: «Aunque en la carta a Hulewicz se rechaza expresamente una interpretación de las *Elegías* en “sentido cristiano” [Rilke dice que su ángel se parece más al del Islam], hoy, en el estado de nuestras investigaciones, ya no podemos compartir esta afirmación del poeta. En las *Elegías* no sólo se descubren abundantes huellas cristianas, sino que, todavía más, el núcleo desde el cual éstas se despliegan tiene el mismo origen. [.] procede de Dionisio Areopagita a través del P. Ribadeneira. Los rasgos platónicos que descubrimos con tanta frecuencia en Rilke, aparte de San Agustín, proceden, pues, de fuentes religiosas, las cuales habían incorporado plenamente la tradición platónica a la concepción cristiana». Ferreiro Alemparte, Jaime, *Rilke y San Agustín*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1966, p.48.

<sup>50</sup> En el prefacio a la segunda edición de OP, dice: «Nosotros, por nuestra parte, lo hemos llamado lo “aperspectívico (arracional-integral)” y sobre ello llamamos la atención por primera vez en 1939, en la obra *Rilke und Spanien* [Rilke y España], y más tarde, en 1942, en nuestro escrito *Abendlandische Wandlung* [La transformación de Occidente]». OP, p.19. El término «aperspectívico» (*aperspektivisch*) aparece por primera vez en la nota 55 del ensayo *Rilke und Spanien*, en JGGA (1999), I, p. 79.

<sup>51</sup> Gebser, Jean, *Rilke und Spanien* (1940); en JGGA, Vol. I., editorial Novalis (1999, 2ª), p.50.

<sup>52</sup> Rilke llama a su evolución un «camino hacia la intimidad» (*Weg nach innen*) que lo pondría en contacto con el «espacio interior del mundo» (*Weltinnenraum*): «Las primeras vivencias del “espacio interior del mundo” las tuvo Rilke en Capri (1907) y en Duino (1912), pero su trascendencia y significación sólo se le reveló en España (...)». En Ferreiro Alemparte, Jaime, *Rilke y San Agustín*, Taurus, Madrid, 1966, p. 77.

<sup>53</sup> OP, p. 593.

Al parecer, en la segunda mitad de 1936, Gebser habría obtenido la nacionalidad española, pudiendo acceder a formar parte del Ministerio de Educación republicano<sup>54</sup>. Sin embargo, en su archivo del SLA no hemos encontrado documentos que lo acreditasen. Tras su estancia en San Sebastián y Biarritz, en otoño de 1936, Gebser regresaría a Madrid para participar como intérprete en un congreso internacional sobre la traducción de los idiomas alemán, francés, inglés e italiano al español. Cuando a finales de octubre los golpistas llegan a Madrid, y a las pocas horas de que su casa fuera bombardeada<sup>55</sup>, Gebser deja la ciudad y se encamina nuevamente hacia «lo desconocido».

Todavía bajo la impresión de estos acontecimientos, escribirá el poema “Einem Knaben, bein einem Flugangriff getötet (Madrid, 1936)”<sup>56</sup>, que se publicaría en septiembre de 1937. Tras escapar de Madrid, Gebser, que a pesar de su cercanía al bando republicano se negaba a coger un arma, fue detenido y encarcelado por unos anarquistas a su llegada a Valencia, y solo gracias a la intervención de unos amigos pudo salvarse de ser fusilado y cruzar la frontera con Francia en dirección a París<sup>57</sup>.

#### 1.4. ACTIVISMO REPUBLICANO EN EL EXILIO (1936-1939)

En noviembre de 1936, Gebser se dirigirá a Berna, pero volverá a París ya en diciembre del mismo año. A principios del año siguiente nuestro autor viaja de nuevo a Suiza, parando principalmente en Berna, donde se instala unos meses durante los que realiza varias excursiones a la capital francesa. En septiembre de este año continua su viaje a

<sup>54</sup> Carta de Juan Gebser Clarisel a Lehmann (Burgdorf, 15/6/1948). Citado en Schübl, op. Cit., p. 42 y p. 246.

<sup>55</sup> «Zwölf Stunden bevor im Herbst 1936 meine Madrider Wohnung zerbombt wurde, machte ich mich wiederum auf den Weg ins Ungewisse». Citado en Schübl, op. Cit., p. 42.

<sup>56</sup> Recogido en Gebser, Jean, *Gedichte* (1974), op. Cit., p. 54.

<sup>57</sup> De esta atropellada salida de España, Gebser anotará: «Oktober (/November?) 1936: Abreise aus Madrid; wurde in Valencia von Anarchisten verhaftet, gefangengesetzt [día y medio]; durch Eingreifen spanischer Freunde vorm Erschiessen bewahrt. Kurz darauf Grenzübertritt nach Frankreich». Información sin datar, «Wichtige Daten Gebser» en: LJG – SLA, Berna.



través de Basilea y Zúrich para dirigirse por primera vez a Viena, donde permanece hasta mediados de octubre, antes de volver a París<sup>58</sup>. Entre julio y septiembre de 1937, gracias a las recomendaciones que había conseguido durante su estancia madrileña, Gebser participará en varias revistas y suplementos de periódico suizos con algunos artículos y traducciones del español<sup>59</sup>.

A principios de 1937, Gebser recibió la invitación del cónsul español en Zúrich, Luis Gerez Maza, para entrevistarse con un delegado del gobierno republicano en Berna. Al igual que Gebser y otros muchos intelectuales españoles, este exministro había escapado a finales de 1936 de España, consiguiendo luego entrar a formar parte del Ministerio de Educación Mexicano. Gracias a él, también Gebser obtuvo un pasaporte mexicano y la credencial como delegado europeo en dicho ministerio ('Legación de los Estados Unidos Mexicanos en Francia', París, 4/12/1937<sup>60</sup>).

En París, Juan Gebser Clarisel<sup>61</sup> entró en contacto con intelectuales y artistas como Paul Eluard, Louis Aragon, André Malraux

<sup>58</sup> Sobre los desplazamientos habidos entre 1936 y 1939, véase el cuaderno «Viajes»; en: LJG –SLA, Berna.

<sup>59</sup> Vid. lista cronológica de publicaciones.

<sup>60</sup> En 1938/39 Gebser realizaría un estudio para el 'Ministerio de Educación Pública de México' sobre el sistema educativo suizo. Véase «Curriculum Vitae», Burgdorf, 10.4.1955; en: LJG –SLA, Berna.

<sup>61</sup> Sobre su nuevo nombre y apellido, Gebser habla de pasada en el primer libro de *Ein Mensch zu sein*. Clarisel –nombre en desuso, «perteneciente a un “muerto”»– podría simbolizar su voluntad de tener presente la muerte en vida para “trascenderla” (unión de los opuestos); un proceder retórico de múltiples tradiciones espirituales que tiene por objeto alcanzar la recíproca, a saber: la continuidad de la vida tras la muerte (así lo explica Gebser en su escrito póstumo *Verfall und Teilhabe*, 1974). Sobre la elección de su nombre mexicano, véase Schübl, op. Cit., pp. 246-247. Al parecer, según relata en *Die schlafenden Jahre*, Juan Clarisel fue un español sureño de la época de Torquemadas cuyos últimos descendientes habrían muerto en el cantón suizo de los Grisones. Otra rama de la familia habría ido a Viena en el año 1500, pero también esta desapareció sin regresar a su país. *Die Schlafenden Jahre*, 5, en Gebser, Jean, *Gesamtausgabe*, vol. VII. *Gedichte; Aussagen; Die schlafenden Jahre; Das Traumbuch*, editorial Novalis, Escafusa 1999 (1ª 1986), p. 339-340. «Die letzten Clarisel sollen vor zwei Generationen in Graubünden ausgestorben sein; ein anderer Zweig der Familie kam, es war um das Jahr fünfzehnhundert, bis nach Wien. Auch dieser Zweig ist bereits erloschen. Keiner fand jemals in seine Heimat zurück». *Ibid.*, p. 340.

y Pablo Picasso, quien había sido nombrado en julio de 1936 director del Museo del Prado de Madrid (lo será hasta 1939). En el pabellón español de la Exposición Internacional de París de 1937, Picasso expuso por primera vez su famoso *Guernica*. Este mismo año, el artista malagueño compuso las poesías surrealistas *Sueño y mentira de Franco*, acompañándolas de 18 grabados. Gebser no tardaría en traducir estas poesías al alemán (*Francos Traum und Trug*), siendo publicadas el 29 de julio de 1937 en la revista *ABC* (Zúrich).

Las obras de Pablo Picasso tuvieron una importancia capital en el desarrollo de la idea del «mundo aperspectívico» de nuestro autor. De hecho, como el propio Gebser relata en OP, cuando en otoño de 1938 visitó al pintor en su taller del barrio latino de París, le llamaría la atención un pequeño óleo de reciente producción en el que el tiempo «carecía de fijación espacial»: «no era el instante lo que allí se representaba, sino el presente duradero y eterno»<sup>62</sup>. Gebser enseguida pondría en relación la pintura de Picasso con la poesía de Rilke: en el epílogo de *Rilke und Spanien* (1940) asegura que en la obra de ambos se manifiesta una renuncia a la perspectiva. Además, como el profesor Jean Rodolphe von Salis le hizo ver<sup>63</sup>, el propio Rilke afirmaba en una carta que su Cuarta Elegía estaba inspirada en un cuadro de Picasso con el motivo de los Saltimbanquis (el cual tuvo ocasión de ver en casa de la escritora Hertha Koenig, en Múnich)<sup>64</sup>.

De la relación de Gebser con Picasso también da cuenta el hecho de que, para la antología *Dichter des spanischen Volkes (1919-1939)*<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> OP, p. 68.

<sup>63</sup> Jean Rodolphe von Salis fue un escritor e historiador suizo que entraría en contacto con Gebser por mediación de la editora Emmie Oprecht al publicar éste su libro *Rilke und Spanien*. Poco antes, Von Salis publicado un estudio pormenorizado de los años que Rilke pasó en Suiza, llegando a tratarlo personalmente, de ahí el conocimiento exhaustivo de su obra. Véase Salis, Jean Rodolphe von, *Rainer Maria Rilkes Schweizer Jahre*, Huber, Leipzig 1936.

<sup>64</sup> Epílogo a *Rilke und Spanien*, (1940); en JGGA, Vol. I., Novalis, 2ª edición (1999), pp. 83-84.

<sup>65</sup> Publicada en Julio de 1939, dicha antología contenía poemas de Antonio Machado, Federico García Lorca, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Pablo Neruda, Luis Cernuda, Miguel Hernández, Manuel Altolaguirre, Emilio Prados, Arturo Serrano Plaja, Juan Gil-Albert y Pablo Picasso.

publicada por Gebser con la editorial Hans Feuz (Berna), Picasso realizó dos dibujos, de los cuales, en 1953, Gebser regalaría uno a von Salis. En 1939, nuestro autor también publicaría varios artículos de sesgo antifascista sobre Picasso.

De su estancia en París, Gebser conserva un documento redactado en castellano<sup>66</sup> en el que informa sobre los trabajos que realizó desde la capital francesa, cuando entró en contacto con el entonces Director General de Bellas Artes, Josep Renau Berenguer (Valencia 1907-Berlín 1982). De esta época son sus traducciones de José Bergamín (editorial Vita Nova, Lucerna), así como el libro *Doy fe...* de Antonio Ruiz Vilaplana (editorial Oprecht, Zúrich). Debido a su actividad en favor de la causa republicana, Gebser fue destinado a Berna por el representante del gobierno republicano con el propósito de: 1) enviar material propagandístico a Zúrich; 2) publicar el libro de Vilaplana ya citado; 3) preparar una exposición de arte español en Zúrich para Enero de 1938; 4) publicar escritos propagandísticos de Bergamín y Ramón J. Sender; 5) recibir más material propagandístico; 6) enviar una pequeña colección de libros españoles a la 'Sociedad pro Cultura Española' de Zúrich; y 7) preparar cinco nuevas traducciones que Gebser publicaría en los diarios *ABC*, *Unabhängige schweizerische Tribüne*, *Politik*, *Wirtschaft*, *Kultur* y *Berner Tagwacht*<sup>67</sup>. Su estancia allí se prolongó del 11 de noviembre al 3 de diciembre de 1937.

Continuando con su activismo, a principios de diciembre de 1937, Gebser escribió a J. Renau Berenguer para comunicarle que estaba preparando junto a Peter Merin y Juan Larrea, entre otros, una contra-exposición (la cual se llevaría a cabo en Londres, Zúrich, París y los países escandinavos al año siguiente) que respondiera a la famosa «Entartete Kunst» (Arte Degeneado) montada por los nazis en la Haus der Kunst de Múnich en 1937.

---

<sup>66</sup> «Informe – sobre los trabajos que realice [la errata es de Gebser] en París desde el día 11.11 al 3.12.1937», París, 3.12.1937; en: LJG – SLA, Berna.

<sup>67</sup> Schübl, op. Cit., p. 43.

Con el inicio de 1938, Gebser viajó a Viena y Hungría. No obstante, tras el 12 de marzo, con la anexión de Austria a la Alemania nazi (la «*Anschluss*»), su actividad en pro de la causa republicana se volvió muy peligrosa. Esto, sumado a la precariedad de su economía, le obligó a volver a París a principios de septiembre, cesando su trabajo propagandístico en noviembre de 1938<sup>68</sup>. Gebser se referirá a estos años como los «*Pariser Hungerjahren*» (años de hambre parisinos), a los que conseguirá sobreponerse gracias a su actividad periodística, llegando a publicar en *Die Nation* y *Das Volksrecht*. Por lo demás, el 2 de diciembre de 1938, encontrándose C. G. Jung en Francia con motivo de una conferencia sobre la psicología y el pensamiento de Freud, Gebser compartiría con él algunas impresiones sobre la actualidad política y «ambiental» de Europa<sup>69</sup>.

### 1.5. REFUGIO EN SUIZA Y GESTACIÓN DE *ORIGEN Y PRESENTE*

A finales de agosto de 1939, pocos días antes de que Francia le declarase la guerra a Alemania (3 de septiembre de 1939) –y «dos horas antes de que se cerrase la frontera»<sup>70</sup>–, Gebser se dirigió a Suiza, país que se convertiría en su patria de elección. Junto con Winstone, nuestro autor viajó primero a Lausanne, donde se quedaría los primeros meses trabajando para algunos periódicos y revistas (por ejemplo, para *Die Nation* escribió la serie “*Die Weltmacht der Trusts*” bajo el pseudónimo J. N. Bras). Mientras tanto, en 1940 aparecería en la editorial Vita Nova (Lucerna) una nueva traducción de la obra de José Bergamín: *Ewiges Spanien: Don Tancredo, Don Quijote*. En verano de este año, Gebser y Winstone se mudaron a Muralto (cantón Tesino), lugar en el que nuestro autor residiría hasta marzo de 1943.

En diciembre de 1942, Gebser tuvo que prescindir del pasaporte mexicano en el que figuraba como Juan Gebser Clarisel, ya que la

---

<sup>68</sup> Certificado (Juan Vicenz – ‘Delegation de Propagande’), París, 17.11.1938; en: LJG -SLA, Berna.

<sup>69</sup> Schübl, op. Cit., p. 49.

<sup>70</sup> *Die Schlafenden Jahre*; en: JGGA, VII, op. Cit., pp. 363-364.

normativa decía que, si en cinco años no se presentaba en México (y la guerra había imposibilitado este viaje), éste perdía su validez. Acuciado por estas exigencias burocráticas, el 3 de noviembre de 1942, Gebser le había enviado un telegrama a Bergamín con la esperanza de conseguir un pasaporte español, acción que repetirá en vano en junio de 1944.

Durante estos meses, Gebser continuó publicando artículos, algunos de los cuales serían incluidos en su libro *Abendländische Wandlung* (editorial Oprecht, 1943). Pero su situación legal se hacía cada vez más insostenible, ya que ahora carecía de un documento de identidad de cualquier nacionalidad, y las exigencias del gobierno suizo para permanecer en el país se habían endurecido. El 21 de Julio de 1942, Gebser se casaría con su primera mujer, Gentiane Schoch, y rompería su amistad con Winstone, cuya dependencia enfermiza se había vuelto una carga desagradable. Gebser había conocido a la pintora Gentiane Hélène Schoch (6.5.1913–13.2.1996) durante el mes de febrero de 1940 en el Waldorf de Saanen, a donde había viajado junto a Roy Hewin Winstone. Esta relación le abriría nuevos caminos de expresión poética que pondrían fin a años sin escribir poesía y que quedarían reflejados en versos como los de “Begegnung”<sup>71</sup>.

Después de que el cónsul mexicano en Berna, Jorge Daesslé Segura, le advirtiera en numerosas ocasiones de la necesidad de poner en regla sus papeles, Gebser conseguirá un carné de extranjería con validez de un año. A principios de marzo de 1943, la pareja Gebser deja Muralto y se muda a Moscia/Ascona, donde compartirían vecindad con Emil Ludwig y entrarían en contacto con el círculo de Eranos, que desde 1933 organizaba encuentros en las posesiones de Olga Fröbe-Kapteyn, junto al Lago Maggiore. Gebser asistiría a varios de estos encuentros en los que participaban C. G. Jung o Rudolf Otto, realizando una recensión del Anuario de Eranos de 1944, “Studien zum Archetypischen”, que vería la luz en la edición de septiembre de 1946 de los *Schweizer Monatshefte*.

---

<sup>71</sup> Gebser, Jean, *Gedichte* (1974), op. Cit., p. 75.

En 1944 conseguirá un permiso de la policía de Berna para seguir publicando. De este año son numerosas traducciones y algunos ensayos, entre los que destaca “Über das Wesen des Dichterischen”, investigación centrada en las particularidades estéticas y creativas de la poesía —que continuará con la conferencia “Orphischer Rilke” (26 de diciembre de 1946)— y que anuncia varios de los planteamientos sostenidos en OP. A finales de 1944, la pareja Gebser se mudará de nuevo, esta vez a Burgdorf (Berna), en parte por motivos de salud.

### **1.5.1. La transformación de Occidente y El espejo gramático (1943-1947)**

Tras el fin de la segunda Guerra Mundial, Gebser intentará con más ahínco conseguir un pasaporte español por mediación del gobierno exiliado (nuevamente sin éxito), así como financiación a través de las becas de la Fundación Goethe para las artes y las ciencias, o las de la Fundación Bührle para la literatura suiza, pues su situación económica era cada vez más precaria. Sin embargo, al carecer de nacionalidad suiza, éstas le serían negadas<sup>72</sup>. En este contexto, en 1945, el biólogo Adolf Portmann entrará en contacto con Gebser para agradecerle la mención en la reseña de *Mensch und Tier* (marzo de 1945), así como para felicitarle por su estimulante trabajo sobre Rilke, dando así inicio a una fructífera amistad.

Junto a sus estudios sobre Rilke, durante estos meses, Gebser trabajaba también en su libro *Abendländische Wandlung. Abriss der Ergebnisse moderner Forschung in Physik, Biologie und Psychologie. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* [“La transformación de Occidente. Un compendio de los resultados de las investigaciones contemporáneas en Física, Biología y Psicología. Su significado para el presente y el futuro”], con el que obtendría cierta fama<sup>73</sup>. Para la realización de este trabajo, a sus conocimientos en psicología —que enriqueció con conversaciones con C.G. Jung—, sumó el estudio de la

---

<sup>72</sup> Schübl, op. Cit., pp. 60-61.

<sup>73</sup> Sería traducido al holandés (1946), al suco (1947) y al italiano (1952). Véase la lista cronológica de publicaciones.



física y la biología<sup>74</sup>. Pero si bien la publicación tuvo un considerable éxito de ventas (en poco más de diez años hubo cuatro ediciones), también recibió duras críticas –sobre todo provenientes de físicos profesionales– debido al empleo superficial y aligerado que hacía de nociones como «estructura atómica» o los descubrimientos de Ernest Rutherford. Por estas razones, Paul Scherrer accedería a ayudar a Gebser con la segunda edición de la obra, ya que, para un físico –diría– el capítulo dedicado a esta disciplina era «una tortura»<sup>75</sup>. Debido a estas críticas, Gebser decide ampliar su diálogo con los científicos profesionales y, como prueba de ello, en el prólogo a la segunda edición, agradece a Scherrer, Jung, Pauli y Kayser (entre otros) la ayuda prestada y las útiles críticas que hicieron a su trabajo<sup>76</sup>.

En 1944 publicaría con la editorial Oprecht *Der grammatische Spiegel. Neue Denkformen im sprachlichen Ausdruck* (“El espejo gramático. Nuevas formas de pensamiento en la expresión lingüística”), un ensayo que tocaba muchos de los aspectos que Gebser desarrollaría en OP, y que había sido escrito en 1941 con la intención de ser publicado en la revista de Thomas Man y Emil Oprecht *Mass und Wert*. Al igual que en *Abendländische Wandlung*, con este trabajo, Gebser pretendía constatar una transformación en la conciencia, la cual se manifestaría a través de la estructura gramática. También este ensayo se prestaría a juicios encontrados, recibiendo algunas críticas y numerosos halagos<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> En una carta de diciembre de 1942, Gebser cuenta que a él y su mujer les va bien, pese al estrés pasado los últimos meses. Dice que están contentos con sus trabajos, y que él se pasa en el escritorio de 9 a 12 horas diarias, preparando futuras publicaciones. En Schübl, op. Cit., p. 68.

<sup>75</sup> Carta del 10.5.1944, Zúrich; en: LJG – SLA, Berna.

<sup>76</sup> Prólogo a *Abendländische Wandlung*, Zúrich/Nueva York, 2ª edición, 1945, p. 7; y 4ª edición, 1956, p. 9. Entre las valoraciones positivas de su libro destaca la de Adolf Portmann: Carta del 8.2.1945, Basilea; en LJG – SLA, Berna. Citada en Schübl, op. Cit., p. 70.

<sup>77</sup> Tras leer *Der grammatische Spiegel. Neu Denkformen im sprachlichen Ausdruck*, cuya segunda edición había salido en 1963 (editorial Oprecht), Werner Heisenberg expresaría su sorpresa por los paralelismos entre la nueva forma de expresión poética y los descubrimientos científicos contemporáneos, pese a los distintos lenguajes que manejaban: «Ich habe Ihre Studie über die Bedeutung sprachlicher Formen in der Dichtung mit grosser Freude gelesen, und bin mit Ihnen ganz darin einig, dass wir bei einem Blick auf das Gewebe sprachlicher Zusammenhänge auch tief in die Lebenssituation des Dichters

Durante estos años, la correspondencia mantenida con Hans Kayser (de la que se conservan 141 documentos de entre 1941 y 1946 en el SLA) jugó un importante papel en el desarrollo intelectual de Gebser. Los estudios sobre la armonía<sup>78</sup> de este teórico del arte interesaban sumamente a nuestro autor<sup>79</sup>, como quedaría patente en OP, donde son inscritos dentro de una «tendencia mágica-mental» de la «Armonía moderna»<sup>80</sup>. En 1946, Gebser publicará un artículo en el *Weltwoche* (“Eine neue Wissenschaft: Die Harmonik”) donde revalorizaba las investigaciones de Kayser, las cuales ya había ayudado a difundir con el capítulo que le dedicaba en *Abendländische Wandlung*. El alto aprecio que Gebser tenía por la obra de Kayser se puede constatar en varias cartas, como la que le escribe en verano de 1943 para decirle que su trabajo le da el valor necesario para afrontar sus estudios sobre el «mundo aperspectívico». En otra carta de 1944, Gebser asegura que le encantan sus libros y que ve en ellos la obra con más futuro de todas cuantas conoce<sup>81</sup>.

De estos años son también dos traducciones autorizadas al alemán que Gebser realizaría junto a su pareja: las obras de teatro *Wir sind noch einmal davongekommen* (*The skin of our Teeth* en el original) del americano Thornton Wilder y *Die Familienfeier* (*The Family Reunion* en el original) de T.S. Eliot, quien, en correspondencia

---

schauen können. Auch wenn man die sprachlichen Formulierungen einzelner Naturwissenschaftler, z.B. Niels Bohr's, liest, kann man grosse Teile ihrer Philosophie daraus ablesen». Carta de Werner Heisenberg a Jean Gebser, Múnich, 3.2.1964; en: LJJ – SLA, Berna. Citada en Schübl, op. Cit., p.137.

<sup>78</sup> Hans Kayser (1891-1964) comenzó sus investigaciones sobre la armonía en los años 20, publicando *Kosmische Harmonie* en 1935 (trabajo centrado en la obra de Kepler), *Der Hörende Mensch* en 1932 (sobre Pitágoras), *Vom Klang der Welt* (1937), *Harmonia Plantarum* (1943), *Akróasis* (1946), *Lehrbuch der Harmonik* (1950) y *Bevor die Engel sagen. Eine harmonikale Anthologie* (1953).

<sup>79</sup> Es muy probable que Kayser fuera una de sus principales inspiraciones a la hora de llevar a cabo su inmenso proyecto sobre la historia de la perspectiva y las transformaciones de la conciencia occidental, aunque las discrepancias que afloraron entre ellos en torno a 1946 a raíz de la publicación de la revista *Harmonikalen Studien* enturbiarían su amistad.

<sup>80</sup> Véase la nota 36 de la página 817 de OP. Kayser, respectivamente, citará el trabajo de Gebser en su obra *Akróasis*.

<sup>81</sup> Cartas recogidas por Elmar Schübl en op. Cit., pp. 74-75. Se encuentran en el archivo de Hans Kayser, también legado al SLA.



mantenida con ocasión de esta traducción, felicitó a Gebser por las ideas expuestas en “Über das Wesen des Dichterischen”<sup>82</sup>.

### 1.5.2. De las *Sinngedichte* a *Ursprung und Gegenwart* (1947-1949)

Entre 1944 y 1947, Gebser escribió un grupo de cinco poesías denominadas «*Sinngedichte*» (literalmente, “poemas de sentido”)<sup>83</sup> en las que se expresaban de forma sintética los principales motivos filosóficos que recorrerán OP. En ellas se encuentran símbolos que luego serán estudiados por el propio Gebser, principalmente aquellos correspondientes a la estructura mítica (el mar, el alma, la noche, el corazón, la polaridad vida/muerte, etc.).

Uno de los temas centrales del poema “*Ariadnegedicht*” será el de la pérdida de la patria («*Heimatlosigkeit*»), el cual, aunque abordado desde otra perspectiva, será uno de los motivos fundamentales de OP (la «pérdida del origen»). En “*Totengedicht*”, poema escrito a finales de 1945 (un año y medio después de la muerte de su madre), el tema de la experiencia de la muerte durante la vida asume un papel central<sup>84</sup>.

De esta época, en la que Gebser vivía en Moscia (Ascona) junto a su mujer Gentiane, dirá von Salis que fueron los años más productivos para Gebser. Durante ellos arraigaría en él la ramificación “ideoléctica” del «mundo aperspectívico», así como la disposición a desarrollarla “sistemáticamente”. Los tres primeros capítulos de *Aperspektivischen Welt* los escribió en pocos meses (del 1 de octubre al 17 de diciembre de 1947) y el 22 de marzo de 1948 retomaría el borrador, dándolo por zanjado el 24 del mismo mes.

---

<sup>82</sup> Carta de T. S. Eliot a Juan Gebser, Londres, 21.1.1947; en: LJG – SLA, Berna.

<sup>83</sup> “*Das Wintergedicht*”, “*Das Totengedicht*”, “*Das Rosengedicht*”, “*Das Inselgedicht*” y “*Das Ariadnegedicht*”. Originalmente pensadas para ser publicadas bajo el título *Erhellungen. Fünf Gedichte*. Se pueden leer en Gebser, Jean, *Gedichte* (1974), op. Cit., pp. 103- 149.

<sup>84</sup> Esta temática, tan afín a la poesía cristiana, pero acentuada y secularizada con el romanticismo alemán, está muy presente en la poesía de Rilke, donde las alusiones a los «dos reinos» agustinianos (interno, externo; infinito, finito; mortal, vital) es muy frecuente: su conexión o *continuum* se alcanzaría a través del lenguaje poético.

En otoño de 1949 saldría a la luz el primer volumen de *Ursprung und Gegenwart* (*Origen y Presente*, aquí abreviado como OP). También este año se publicaría en alemán –poco después de que apareciera su versión francesa original–, *Lorca oder das Reich der Mütter – Erinnerungen an Federico García Lorca. Mit dreizehn, in Deutschland zum ersten Mal veröffentlichten Zeichnungen des Dichters* (“Lorca o el reino materno – recuerdos de Federico García Lorca. Con 13 dibujos del poeta todavía inéditos en Alemania”). El título (el “reino materno”) aludía a la educación del poeta, recibida primero a cargo de su madre y luego de su abuela y de su tía, lo que –según Gebser–, junto a su crecimiento en el campo, habrían marcado su personalidad<sup>85</sup>. Pues también el padre de Gebser había sido criado por tres mujeres, careciendo de una imagen paterna o masculina de referencia, ya que su padre (el abuelo de Gebser) había fallecido al poco de su nacimiento. Había sido hijo único. También su madre murió joven y él pasó a custodia de dos tías, que –por suerte, dice Gebser– eran frecuentemente visitadas por Franz Liszt. De esta educación sumergida en el mundo femenino habría surgido el amor que Gebser padre profesaba a la lengua, el cual habría transmitido a su hijo (en el pensamiento de Gebser existe una afinidad patente entre la lengua –sobre todo el lenguaje poético– y lo femenino –principalmente la madre–).

Por la publicación del trabajo sobre Lorca, Gebser tuvo una fuerte disputa con Heinrich Enrique Beck, quien reclamaba los derechos para todas las publicaciones sobre Lorca en alemán. A ello respondió Gebser (en una contenida y elocuente carta)<sup>86</sup> que había recibido autorización expresa del poeta cuando vivía en Madrid, en el año 1936 (habiéndole visitado en su piso de Alcalá de Henares, donde también conoció a su madre), además de haber sido el primer traductor de su obra a la lengua alemana y poseer varios documentos acerca de su vida y obra sobre los que, alguien que (como Beck) pretendía traducir y publicar sus obras completas, debería interesarse sin la ira y

<sup>85</sup> Gebser, Jean (1949), *Lorca oder das Reich der mütter. Erinnerungen an Federico García Lorca. Mit dreizehn Zeichnungen des Dichters*, en JGGA, vol. 1, editorial Novalis, 1999 (2ª), p. 87.

<sup>86</sup> Carta de Jean Gebser a Enrique Beck, Burgdorf, 29.5.1949; en: LJG –SLA, Berna. Citada en Schübl, op. Cit., pp. 92-93.

agresividad que mostraban sus cartas. Beck acabó llevando el caso a juicio, el cual se celebraría en Stuttgart en octubre de 1952, resolviéndose en favor de Gebser<sup>87</sup>.

En 1949, en el marco de un ciclo sobre la cultura española (“Spanische Bilder”) de la radio Beromünster, Gebser impartió un conjunto de ocho conferencias que en 1955 intentaría publicar por escrito con la Deutsche Verlag-Anstalt bajo el título *Hispanica. Betrachtungen zum spanischen Wesen*<sup>88</sup>. Pese a esta actividad como conferenciante (creciente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial), la situación económica de Gebser se fue agravando, hasta el punto de verse obligado a pedir desesperadamente financiación a la fundación E. Bührle. Gracias a ella, nuestro autor podrá llevar a cabo la redacción del segundo volumen de OP, que empieza el 9 de enero de 1950<sup>89</sup>. Sin embargo, la angustia existencial ahoga los días de Gebser en esta época, atravesada no solo por problemas económicos, sino también de salud, los cuales se acrecentarían debido a la intensidad de su trabajo<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> Schübl, op. Cit., p. 93.

<sup>88</sup> Pese a no llegarse a publicar en versión impresa, este ciclo volvería a ser emitido por la radio de Berna en 1956. Los manuscritos originales preparados para cada emisión se pueden consultar en LJG – SLA, Berna, cajas 21 y 72. Estas emisiones se solían acompañar de música tradicional española durante cada intervalo, y duraban entre 20 y 25 minutos. Lista de emisiones: “1. Spanien – das Land der Gegensätze; 2. Spanische Musik (Orient und Oksident); 3. Don Quijote und Don Juan (Menschlichkeit und Grausamkeit); 4. Stierkapf und Labyrinth; 5. Zusammenfassung (von 1 bis 4 unter Berücksichtigung des Zentralen Kastiliens); 6. Picasso (Traditionalist und Revolutionär); 7. Lorca (Kunst- und Volks-Dichtung); 8. Santiago de Compostela und der Montserrat (Muschel und Gral); 9. Atlantisches Spanien (Die Inseln: Atlantis und Balearen; Altamira und die Basken); 10. Zusammenfassung (der bisherigen Sendungen); 11. Vom spanischen Menschen und seiner Einsamkeit.” En: *Sendung: Juan Gebser, «SPANISCHE BILDER»*, Burgdorf, 27 de junio de 1948, LJG -SLA, Berna.

<sup>89</sup> Carta de Juan Gebser Clarisel a la 'E. Bührle-Stiftung für das schweizerische Schrifttum', Burgdorf, 18.2.1949; en LJG –SLA, Berna.

<sup>90</sup> «Leider sind –zwecks ‘wohlthuenden Ausgleichs’- auf der anderen Seite die Existenzsorgen so gross, dass ich seit zwei Wochen die Arbeit am zweiten Bande einstellen musste, da es unmöglich ist, die Arbeitsintensität durchzuhalten, diese konzentrierteste Hochspannung, wenn einem der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Sobald da wieder sorgenfreiere Verhältnisse eintreten, werde ich auch weiterarbeiten können. Es ist schmerzhaft eine Quelle zuwürgen zu müssen». Carta de Jean Gebser a Jean Rodolphe von Salis, Burgdorf, 25.2.1950; en: Legado de J.R. von Salis – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 94.

En 1950, Gebser entró a formar parte del 'Centre Européen de la Culture Genève' dirigido por Salvador de Madariaga y Denis de Rougemont, donde sería cofundador de la 'Comission de Coordination des Sciences Historiques', a la que también pertenecerían Arnold Toynbee (Princeton), A. Vanagnac (Paris), Walter Tritzsch (Paris), Georg Eckert (Braunschweig) y Hans von Eckhardt (Heidelberg). Algunos de los resultados obtenidos durante la actividad de esta comisión fueron de utilidad para la redacción del segundo volumen de OP<sup>91</sup>.

### **1.5.3. Conferencias y prolegómenos a la segunda parte de OP (1950-1953)**

Con motivo de la celebración de su sexta semana universitaria internacional, el Foro Europeo de Alpbach (Austria) le invitaría a hablar dentro del tema general “Natur und Geschichte” (“Naturaleza e Historia”), por mediación del presidente del 'Österreichischen College', quien había conocido a Gebser en Berna en Julio de ese año. El 22 de agosto de 1950 impartirá allí la conferencia “Die aperspektivischen Welt, natürliche und geschichtliche Grundlagen einer neuen Weltsicht” (“El mundo aperspectívico, fundamentos naturales e históricos de una nueva visión del mundo”). Entre tanto, el 21 de mayo de 1951<sup>92</sup>, Jean Gebser Clarisel obtendrá por fin la nacionalidad suiza y su censo en el

---

<sup>91</sup> En febrero de 1952, Gebser impartirá en el 'Centre Européen de la Culture' de Ginebra la conferencia “Die neue Bewusstseinsstruktur” (La nueva estructura de conciencia). Como veremos más adelante, el método de análisis histórico seguido por Gebser es solidario de los principios que guiaban esta institución: «W. Tritzsch, junto con A. Marrou, A. Varagnac y A. J. Toynbee, han aprobado por unanimidad una resolución en el IX Congreso Mundial de Historiadores (París, septiembre de 1950), que también fue declarada vinculante por la 'Commission de Coordination des Sciences Historiques' del 'Centre Européen de la Culture' (Ginebra, diciembre de 1950). Esta resolución exige de cada historiador, pedagogo y sociólogo “la distinción de tres corrientes principales en el acontecer de la humanidad: 1. la de lo material; 2. la de lo social; 3. la de lo espiritual, que se superponen y se influyen mutuamente sin que ninguna de ellas pueda determinar enteramente a las demás; este método objetivo de distinción y aceptación puede terminar de una vez por todas, en la investigación y en la educación, con las falsas alternativas y las disputas superfluas, habituales entre historiadores que se decantan exclusivamente por la tendencia materialista, la sociológica o la idealista”». Véase OP, página 623; así como nota 72 de la página 884.

<sup>92</sup> Carta de la Dirección de Policía del Cantón de Berna a Jean Gebser Clarisel, 26.5.1951; en: LJG – SLA, Berna.

ayuntamiento de Burgdorf, cambiando su antiguo nombre, Juan, por Jean, con el que ya firmaba artículos desde hacía años.

En reconocimiento a su obra, la Handels-Hochschule St. Gallen organizó entre 1950 y 1952 un ciclo de seminarios bajo el título “Die neue Weltschau – Internationale Aussprache über den Anbruch eines neuen aperspektivischen Zeitalters”. Con la ayuda de Gebser, el organizador de estas charlas, Eduard Naegli, consiguió la participación de los físicos Arthur March (Innsbruck) y Carl Friedrich von Weizsäcker (Gotinga), así como del psicoanalista Alexander Mitscherlich (Heidelberg), el historiador Walter Tritsch (París), el historiador del arte Gustav F. Hartlaub (Heidelberg), el filósofo Max Bense (Stuttgart), el biólogo Adolf Portmann (Basilea) y el escritor Max Brod (Tel Aviv). El 7 de noviembre de 1950, Gebser inauguraría el ciclo con la conferencia “Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Weltsicht” (“Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo”), y, el 12 de junio de 1951, cerrará la primera parte del ciclo con la conferencia “Die vierte Dimension als Zeichen der neuen Weltsicht” (“La cuarta dimensión como marca de la nueva visión del mundo”). En la segunda parte participarán los escritores Hans E. Holthusen (Múnich), Hans F. Geist (Lübeck) y René Vittoz (Berna), los médicos Eugène Minkowski (París) y Henry Sigerist (Pura), el compositor Luigi Dallapiccola (Florencia), el sociólogo Arnold Gehlen (Speyer) y el físico Werner Heisenberg (Gotinga)<sup>93</sup>.

El 5 de abril de 1952, con ocasión de la reciente apertura del archivo suizo de Rilke (Schweizerischen Rilke-Archivs), Gebser impartirá la conferencia “Rainer Maria Rilke und unserer Zeit” (“Rainer Maria Rilke y nuestro tiempo”) en la 'Schweizerischen Landesbibliothek' de Berna. Pero, a pesar de su actividad como conferenciante, Gebser casi no conseguía mejorar su situación económica, por lo que tendrá que recurrir a su amigo von Salis para solicitar una subvención al presidente de la fundación 'Schweizerischen Landesausstellung 1939 für Kunst und Forschung', Ernst Vaterlus. A

---

<sup>93</sup> El conjunto de las contribuciones de ambas partes saldría en sendas publicaciones de 1952 y 1953 de la Deutsche Verlag-Anstalt (Suttgart).

esta solicitud, von Salis adjuntará una elocuente carta de recomendación del biólogo Adolf Portmann<sup>94</sup>, consiguiendo que, en marzo de 1952, la fundación aprobara apoyar a Gebser con una cantidad de 10000 francos suizos.

En otoño de 1952, Gebser viajó durante algunas semanas por España junto a su esposa Gentiane, a donde no volvía desde su exilio en 1936. Sin embargo, pese a haber compartido este viaje, a principios de 1953, Gentiane puso distancia marchándose a Apulia (Italia), lo que provocaría que Gebser recayese en una nueva crisis existencial<sup>95</sup>.

En agosto de 1953, Gebser será invitado por la médium Eileen Garrett (directora de la 'New Yorker Parapsychology Foundation') para hablar en la primera conferencia internacional de “estudios parapsicológicos”, la cual tendría lugar en la Universidad de Utrecht (Holanda). En abril de 1954, Gebser ayudaría a organizar el segundo encuentro de la fundación en Sain Paul-de-Vence (Francia) bajo el rótulo “Parapsychologischer Phänomene”. Ésta correría a cargo del profesor H. H. Price (Oxford) y del filósofo francés Gabriel Marcel. El 23 de abril de 1954, dentro del marco de esta iniciativa, Gebser daría la conferencia “Psyche und Materie – (Zur) Gültigkeit der dualistischen Hypothese” (“Psique y materia – (sobre) la validez de la hipótesis dualista”). Entre los otros conferenciantes se encontraban figuras destacadas como el físico teórico Pascual Jordan o el escritor Aldous Huxley. No obstante, en verano de 1954, debido a las diferencias que afloraron en su colaboración con Garrett, Gebser se distanciará de su fundación<sup>96</sup>. Pese a ello, la introducción a la parapsicología que había incluido en OP (donde hacía afirmaciones un tanto ingenuas acerca de

---

<sup>94</sup> Carta de Adolf Portmann a Ernst Vaterlaus, 28.1.1952; en el legado de J.R. von Salis – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., pp. 98-99.

<sup>95</sup> En una carta a von Salis, Gebser expresaba este desaliento con las siguientes palabras: «Das Leben ist Lust und Ver-Lust. Und die Wörter 'Leben' und 'Lieben' sind der gleichen Wurzel.» (“La vida es alegría y pérdida [o placer y displacer]. Y las palabras 'vida' y “amor” -en alemán- tienen la misma raíz”). Carta de Jean Gebser a Jean Rodolphe von Salis, Burgdorf, 27.4.1953; en Legado de J.R. Von Salis – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 103. El divorcio oficial no se haría efectivo hasta el 28 de Junio de 1956.

<sup>96</sup> Schübl, op. Cit., p. 106 y nota 229 de la página 268.



las potencialidades de esta pseudociencia<sup>97</sup>) aparecerá en la edición del volumen *Parapsychologie – Entwicklung, Ergebnisse, Probleme* (1966).

## 1.6. TANTEOS ACADÉMICOS Y RECHAZO UNIVERSITARIO (1953-1960)

Si ya entre 1944 y 1952 Gebser dictó 50 conferencias, la frecuencia de estas aumentaría entre 1953 y 1954. Por ejemplo, en otoño de 1953, nuestro autor fue llamado a participar en el comité de la 'Association Suisse pour la Difussion de la Science' de la UNESCO, y, en 1954, expondría su trabajo “Strukturwandel Europäischen Geistes” (“Transformación estructural del espíritu europeo”) en la reunión anual del 'Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft’<sup>98</sup>. En relación con este tema, en el Instituto de Psicología Aplicada de Zúrich, entre el 28 de octubre de 1954 y el 17 de febrero de 1955, impartiría otras 14 conferencias sobre los «fundamentos de la historia espiritual europea».

En 1954, Gebser envió su curriculum a la Universidad alemana de Saarbrücken, donde la cátedra de “Historia espiritual de Europa” había quedado vacante. A su solicitud adjuntó cartas de recomendación de Adolf Portmann (Basilea), Paul Scherrer (Zúrich), Wolfhart Bürgi (St. Gallen), Hans Pallmann (Zúrich), Hans Biäsch (Zúrich) y Jean Rodolphe von Salis (Zúrich), en un primer envío; y las de Pascual Jordan (Hamburgo), Gustav F. Hartlaub (Heidelberg), Adolf Friedrich (Maguncia), Hans Schäfer (Heidelberg) y Gabriel Marcel (París), en un segundo envío<sup>99</sup>. Pese a la abrumadora impresión que causó el trabajo de Gebser en Hans Groh (gerente gubernamental del Ministerio de Cultura y Educación), éste aplazó su admisión debido a los deslices diletantes en que una obra de la envergadura de la de Gebser, pese a su profusión documental, tendía a caer.

---

<sup>97</sup> Entre las múltiples y cuestionables afirmaciones que realiza Gebser, se encuentra la de que «(...) hoy al menos ya no se pueden negar, ni siquiera científicamente, las capacidades telepáticas». Véase OP, pp. 637-638.

<sup>98</sup> La conferencia impresa se publicó en los cuadernos *Forschung und Wirtschaft* de dicha institución y se puede consultar en el archivo de Gebser de la SLA.

<sup>99</sup> Schübl, op. Cit., p. 110.

Este mismo año, Gebser conoció a Theodor W. Adorno, con quien se cartearía varias veces barajando la posibilidad de realizar un doctorado, para lo que tanto Adorno como su amigo Horkheimer le pusieron como única condición que se matriculara en la universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt a. M., procedimiento que traía complicaciones para un Gebser que no había realizado en su momento la prueba de madurez. Debido a estas dificultades burocráticas, su propuesta se acabaría derogando<sup>100</sup>.

Durante el semestre de invierno 1955/56, en la ETH de Zúrich tuvo lugar un ciclo de charlas bajo el título “Philosophie der Gegenwart” con el que se aprovechaba la salida a concurso de la cátedra de Filosofía y Pedagogía para escuchar a los posibles candidatos para cubrirla. El 11 de noviembre de 1955, Gebser abriría el ciclo con la conferencia “Kulturphilosophie als Methode und Wagnis”<sup>101</sup> (“Filosofía de la cultura como método y aventura”). Pero su forma controvertida de interpretar los descubrimientos científicos provocaría que rechazaran su candidatura.

En 1955, Gebser conoció al político Ludwig Peller y su mujer, con quienes entablaría una importante amistad. Preller ayudaría a Gebser a buscar un puesto académico estable enviando cartas a varios responsables de las universidades de Bonn, Erlangen, Núremberg y Berlín<sup>102</sup>. Mientras tanto, y en vistas de que la solución se demoraba, Gebser continuará su trabajo como conferenciante. En 1956 impartiría un total de 41 conferencias, de las cuales 24 tendrían lugar en Alemania. Las tenidas entre 1957 y 1960 sumarán un total de 81, lo que, sin embargo, no ayudaba a mejorar sus ingresos. Esta intensidad de trabajo incidirá negativamente sobre el estado de salud de Gebser, quien sería

---

<sup>100</sup> Véase Schübl, op. Cit., pp. 111-113.

<sup>101</sup> Esta conferencia se incluiría luego dentro de la JGGA, volumen V/I. Existe una traducción al inglés disponible online bajo el título “Cultural Philosophy as Method and Venture”.

<sup>102</sup> El empeño de los políticos Ludwig Preller y Carlo Schmid por conseguirle un trabajo como profesor se prolongaría durante años. En una carta de 1962, Carlo Schmid se lamentaba de que Gebser todavía no pudiese disfrutar de un trabajo estable: «Me he esforzado por conseguirlo, pero siempre parece haber alguien para bloquearlo». Carta de Carlo Schmid a Jean Gebser, Bonn, 27.6.1962. En: LJG -SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 136.



operado durante el verano de 1955 de una úlcera intestinal, sufriendo una recaída en otoño del mismo año. En esta época, su amistad con Rosemary Alder, mujer de un conocido anticuario de Berna, Robert Alder, jugaría un rol muy importante en su estabilidad emocional.

Por suerte (ya que el coste de sus tratamientos se disparaba), a principios de 1957, nuestro autor recibirá una donación de Hans Bott, director ministerial de la oficina presidencial federal de Bonn. Además, en junio del mismo año, la 'Deutschen Forschungsgemeinschaft' le confiaría una suma de 12000 marcos para el desarrollo de una investigación «psicológica-cultural» sobre el problema del tiempo y su diferente «forma de afrontarlo» en Oriente y Occidente. De este incentivo será producto, en parte, *Asienfibel. Zum Verständnis östlicher Wesensart* (“Cartilla asiática. Para la comprensión de la mentalidad oriental”, 1962).

En mayo de 1957, organizadas por los 'Freunden der Residenz' en conexión con el 'Schweizer Verein München', tendrán lugar en Múnich un conjunto de conferencias bajo el título general “Die Welt in neuer Sicht” (“El mundo desde la nueva visión”), en referencia a las nociones “integral” y “mundo aperspectívico” desarrolladas por Gebser en su obra. En ellas participarán Jean Rodolphe von Salis, Wolfhart Bürgi, Adolf Portmann, Gustav Richard Heyer, Walther Gerlach y el propio Jean Gebser, quien cerrará la primera edición del ciclo con la conferencia “Die Gefahren der neuen Sicht und ihre Meisterung” (“Los peligros de la nueva visión y su dominio”). En mayo del año siguiente, Gebser abrirá la nueva edición (desarrollada en torno a la temática general “Parallele Ansätze zur neuen Sicht”) con la conferencia “Die Welt ohne Gegenüber” (“El mundo sin contrarios”). En este ciclo participarán Tino Walz, Werner Weber, Heinrich Kahlefeld, Otto Wolff y Walter Riezler, y las lecturas de ambas convocatorias serían publicadas en la editorial Otto Wilhelm Barth, en la que Gebser trabajaba como editor desde hacía algún tiempo. En esta editorial dirigida por Ursula von Mangoldt y Wolff Freiherr von Fritsch, nuestro autor prepararía una colección de «libros de la sabiduría de la humanidad» (“Weisheitsbücher der Menschheit”), contribuyendo con

introducciones a varios de ellos<sup>103</sup>. También a finales de la década (1958/59), Gebser retomará su autobiografía novelada, *Ein Mensch zu sein*, con la intención de plasmar en ella una «concreción vital» de las tesis que había desarrollado de forma más teórica en OP<sup>104</sup>.

## 1.7. VIAJES A ASIA Y LAS AMÉRICAS (1960-1965)

El contacto de Gebser con la cultura oriental se había iniciado ya en su adolescencia, cuando conoció a Umekichi Tanaka, un nipón que vivió de alquiler durante un tiempo en la casa de su familia. Tanaka le había enseñado un poco de japonés y estimularía en él el interés por la cultura oriental. Por influjo de su compañía, un entusiasmado Gebser de 17 años dejaría constancia en su diario del siguiente propósito vital (y académico): una vez hecha la prueba de madurez, estudiaría literatura alemana e historia del arte, para luego formarse en el arte y la cultura de Japón y China, con especial atención al budismo, sobre el que haría su doctorado. Sus estudios superiores los realizaría en la universidad de Kioto (Japón), donde se podría alojar en casa de Tanaka. De vuelta en Alemania podría trabajar como bibliotecario y, entre tanto, dar clases particulares, «(Fach: Ostasien, spec. Japan)», o bien como profesor universitario de arte y cultura japonesa<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Véase la lista cronológica de publicaciones.

<sup>104</sup> Así se lo explica en una carta a Gustav R. Heyer, Berna, 17.5.1959; en LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 123.

<sup>105</sup> «Mein Lebensweg liegt offen und klar vor mir! Jetzt heisst es so rasch wie nur irgend möglich das Abitur machen! Dann will ich Literatur (deutsche) und Kunstgeschichte studieren und hauptsächlichst auch japanische (+ chinesische) Kunst + Kultur und eingehend den Buddhismus. Darauf meinen Doktor machen. Dann geht es nach Japan. Durch Tanaka erhalte ich freie Überfahrt und in Kioto freies Wohnen. Lehre dort an der Universität nach Berlioz'schen Methode Deutsch, verdiene dadurch genügend Geld zum Lebensunterhalt und meinem persönlichen Studium. Lerne japanisch, mache womöglich dort meinem japanischen Doktor und kehre nach Deutschland zurück, um hier entweder Bibliothekar an der kg. Universität für ostasiatische Kunst und Kultur zu werden und nebenbei Privat-Dozent (Fach: Ostasien, spec. Japan) oder ordentlicher Professor für dasselbige Fach!». [Tagebuchaufzeichnung] 7.10.1922; en LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., nota 1 del capítulo 5, p. 273.

En el marco de su estudio *Über das Zeitproblem in Ost und West* (“Sobre el problema del tiempo en Oriente y Occidente”), Gebser planificó un viaje por Asia para el que nuevamente necesitaría financiación. Una de las empresas que accedió a subvencionarle fue Siemens, cuyo fundador, Peter von Siemens, estaba interesado en las ideas de Gebser. Siemens había entablado amistad con Gebser hacía unos años y, para su viaje, pondría en contacto a Gebser con representantes de la compañía en Bombay, Karachi, Lahore, Rangun, Bangkok, Hongkong y Tokio. También von Salis, en calidad de presidente de la fundación Pro Helvetia, apoyaría económicamente su proyecto, con la idea de que Gebser estableciera relaciones en Asia en nombre de la fundación. La cuantía más generosa vendría de parte de la 'Stiftung Verlagshaus Die Welt' de Hamburgo, para la que Gebser tendría que escribir un artículo contando sus experiencias<sup>106</sup>.

El 21 de marzo de 1961, Gebser iniciaría su viaje de dieciocho semanas por Asia. Tras volar a Bombay, la primera semana la pasaría en el sur de la India (Madras, Tiruvannamalai y Pondicherry), donde visitaría a Sri Aurobindo Ashram. Gebser había entrado en contacto con su obra a finales de la década de 1950. En ella había encontrado la expresión más potente de lo que en OP denominaba «estructura de conciencia integral/aperspectívica». El encuentro con Ashram tenía, pues, un enorme significado para Gebser, como muestra la carta que había enviado al discípulo de éste, Medhananda, antes de partir:

«Die Lehre Shri Aurobindos kennen zu lernen, war für mich das vielleicht bewegendste geistige Erlebnis meines Lebens. In aller Bescheidenheit darf ich feststellen, dass seine Gedanken mit denen, die ich in meinem Werk 'Ursprung und Gegenwart', [j], entwickelte eine grosse Verwandtschaft aufzuweisen scheinen, wobei ich mir durchaus bewusst bin, dass die echte Vertiefung bei Shri Aurobindo liegt. Aber die Tatsache, dass ich ohne offensichtliche Kenntnis der Lehre Shri Aurobindos eine ihr verwandte Weltsicht – Jahre bevor

---

<sup>106</sup> Este artículo constituiría luego los 6 primeros capítulos de “Asienfibel”. Véase Schübl, op. Cit., p. 125-126.

ich sein Werk auch nur kannte – darzustellen versuchte, hat mich zutiefst betroffen»<sup>107</sup>.

A mediados de abril, Gebser llegó a Nueva Delhi, desde donde viajaría a Srinagar (región de Cachemira) y Lahore (Pakistán). El 16 de abril tendría en Nueva Delhi (y no en Dharamshala, como estaba previsto)<sup>108</sup> una audiencia privada con el Dalai Lama, gracias a la mediación de Toni Hagen, delegado del Comité Internacional de la Cruz Roja. Un par de días más tarde sería recibido por el vicepresidente indio Sri Sarvepalli Radhakrishnan.

El 2 de mayo de 1961, en el Max Mueller Bhavan (el Goethe-Institut de Nueva Delhi), Gebser impartiría la primera de las tres conferencias que daría en Asia. Su viaje continuó luego hacia Katmandú (Nepal), Calcuta, Konorak y Puri. Pasando nuevamente por Calcuta, se dirigiría luego a Rangún (Burna), Bangkok (Tailandia) y Angkor (Camboya), y, desde Bangkok, a finales de mayo marcharía a Hongkong. En junio pasaría un tiempo en Taipei, en la isla de Taiwán (Formosa) y, desde allí volaría a Japón, donde visitaría varias ciudades. El 30 de junio, Gebser impartiría un seminario de filosofía en la universidad de Tokio bajo el tópico “The spiritual dimension of modern science”, y el 3 de julio repetiría seminario, esta vez en alemán, en el Instituto de cultura alemana de la capital japonesa. El 8 de julio viajaría a Pekín (China) y, finalmente, volvería a Hongkong, desde donde volaría a Suiza el 19 de julio de 1961<sup>109</sup>.

*Asienfibel. Zum verständnis östlicher Wesensart* se publicaría en 1962, alcanzando en 1969 su cuarta edición con una tirada de 45000 ejemplares. En 1964 se traduciría al holandés. A partir del desarrollo de uno de los capítulos de este libro, Gebser publicará en 1968 *Asien lächelt anders. Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Wesensart* “(Asia sonríe diferente. Una contribución a la comprensión de la mentalidad

---

<sup>107</sup> Carta de Jean Gebser a Medhananda, Berna, 1.2.1961; en: LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 126.

<sup>108</sup> Schübl, op. Cit., p. 126.

<sup>109</sup> Fotos, documentos y un diario del viaje que utilizaría en su posterior libro, pueden consultarse en el archivo de Gebser de la SLA de Berna.

oriental”) con la editorial Ullstein. En estos trabajos, así como pretendía en su autobiografía, *Ein Mensch zu sein*, Gebser buscaba poner en relación las «estructuras de conciencia» con experiencias concretas<sup>110</sup>. Tanto en *Asienfibel* como en *Asien lächelt anders*, nuestro autor intentaría plasmar las manifestaciones de la «estructura de conciencia mágica» y la «estructura de conciencia mítica» a partir de las vivencias y experiencias que tuvo en Oriente. Particularmente, en la expresión de lo «Supramental» de Sri Aurobindo veía un claro paralelismo de su idea sobre lo «integral», pero también la actitud del maestro Zen Daisetz Teitaro Suzuki, a quien visitó en el templo Bezirk de Tokio<sup>111</sup>, sería para él un ejemplo paradigmático de la nueva «estructura de conciencia».

En 1962, Gebser continuaría con su agotadora actividad como conferenciante, publicando también los trabajos *In der Bewährung. Zehn Hinweise auf das neue Bewusstsein* (“A prueba. Diez indicaciones sobre la nueva conciencia”) –una selección ampliada de las conferencias que tuvo entre 1950 y 1959– y *Angst. Ursachen, Symptome, Überwindung* (“Miedo. Causas, síntomas, superación”; editorial Droemer Knaur de Múnich) –el cual iría acompañado de unas ilustraciones de Heiri Steiner–. El 25 de mayo de este mismo año, Gebser recibiría el 'Ostdeutsche Literaturpreise 1962', valorado en 4000 marcos alemanes, en reconocimiento a su trabajo de «morfología

<sup>110</sup> En una carta de diciembre de 1961, von Salis le transmitía ánimos para redactar su trabajo haciendo hincapié en el espíritu unificador y totalizador, la determinación, la independencia y el estilo que le caracterizaban, y gracias a los cuales podría afrontarlo: «Und nun denke ich an die grosse, schwere Arbeit, die Du vor Dir hast. Das Geschene und Erlebte, das Einzelne und das Ganze: Du trägst es bereits eingesenkt in der Seele, Du mußt es nur noch andern mitteilen. Viel Glück und gutes Gelingen für dieses Werk wünsche ich Dir von ganzem Herzen. Wir freuen uns darauf! Die Stille, die auch Einsamkeit ist, ich weisse es, wird dem Geschriebenen zugute kommen. Deine grosse Unabhängigkeit von landläufigen Urteilen und konventionellen Meinungen ist Deine Stärke, vor der manche ausweichen oder fliehen, die aber letzten Endes die Tiefe Deines Wirkens in unserer Zeit erzeugt. Der Taucher ist auch sehr allein, auch in Gefahr, aber er sieht wunderbare Dinge, die es nur mi Verborgenen gibt. Man muss aber untertauchen...». Carta de Jean Rodolphe von Salis a Jean Gebser, Zürich, 16.12.1961; en: LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p.127.

<sup>111</sup> Según cuenta Gebser, Suzuki subscribiría el término empleado por él, «arracional», para referirse a la superación de lo racional sin recaer en lo irracional, y calificaría de Satori (no Samadhi) a quien hubiera alcanzado tal estado de conciencia y «transparencia». Véase *Asien lächelt anders* (1968); en: JGGA, Volumen VI (1977), p. 164.

cultural» y a su «obra ensayística»<sup>112</sup>. En la fiesta organizada con motivo de la entrega de este premio, daría la charla “Griechenland ist, wo man griechisch denkt” (“Grecia está allí donde se piensa en griego”), en la que señalaba la importancia de encontrar una nueva patria en estos (aquellos) tiempos de emigrados, refugiados y deportados.

En agosto de 1962, después de años con numerosos problemas de salud (padecía asma crónico, además de una mononucleosis infecciosa que le afectaba a varios órganos y le provocaba gripes y fiebres frecuentes) y poco descanso (en esta época no conseguía dormir más de 5 horas por noche), Gebser pasaría un tiempo en la Provenza francesa junto a unos amigos, aunque pronto retomaría su actividad como conferenciante.

Con motivo del centenario del Club Politécnico de Karlsruhe, el 2 de junio de 1963, Gebser daría la charla “Geistige Verantwortung und die Technik” (“La responsabilidad espiritual y la técnica”), después de la cual, Alfred Fischer (profesor de la Technischen Hochschule de Karlsruhe), le propondría concursar a la Cátedra de Sociología de la Cultura de su universidad, así como a un puesto de profesor en la Academia de Bellas Artes de Karlsruhe. Si bien estos proyectos no llegaron a buen puerto, en 1965, la oficina presidencial de Baden-Württemberg y la 'Deutschen Künstlerhilfe im Kultusministerium' le concederían una donación de 1800 marcos alemanes<sup>113</sup>.

Durante estos años empezaban a llegarle frecuentes reconocimientos por su trabajo: el 11 de octubre de 1964, recibiría el 'Kogge-Literaturpreis 1964 der Stadt Minden' dotado en 5000 marcos alemanes y, el 9 de diciembre de 1965, Paul Dübi le otorgaría un premio literario de la ciudad de Berna dotado en 3000 francos suizos. En esta época, su contacto con Helmut de Terra, director de la Fundación Werner Reimers, sería de vital importancia para el mantenimiento de sus publicaciones. Gracias a sus donaciones, Gebser pudo acabar *Asien lächelt anders. Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Wesensart y*

---

<sup>112</sup> Schübl, op. Cit., p. 136.

<sup>113</sup> Schübl, op. Cit., pp.136-139.



publicar una nueva edición de *Ursprung und Gegenwart*, cuya primera edición llevaba tres años agotada.

En verano de 1964, Gebser viajaría por Italia, llegando hasta Nápoles. En noviembre del mismo año volaría a Sudamérica, pasando la mayor parte del tiempo en Argentina, y visitando las ciudades de Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires y Santiago de Chile. A principios de febrero de 1965 volvería a Suiza volando desde Nueva York<sup>114</sup>.

### 1.8. INCREMENTO DE LAS DOLENCIAS Y ÚLTIMOS AÑOS (1965-1973)

Con motivo de su sesenta cumpleaños, un grupo de amigos editó *Transparente Welt*, libro que recibiría el premio al mejor libro suizo del año 1965, y que contenía un apartado de agradecimientos donde se citaban a casi 400 autores<sup>115</sup>.

A mediados de abril de 1966, Gebser se encaminó a través de Turín y Cúneo hacia Sain Paul-de-Vence (Provenza), lugar donde, junto a Lama Anagarika Govinda, organizaría unas jornadas sufragadas por Helmut de Terra bajo el título “Bewusstsein als Erlebnis und Gestaltungsmöglichkeit”. Durante estas jornadas surgió la idea de fundar un «instituto para la investigación de la conciencia» (Institutes

---

<sup>114</sup> Schübl, op. Cit., pp. 140-141.

<sup>115</sup> Al primer tomo contribuirían Max Brod, Wolfhart Bürgi, Karlfried Graf Dürckheim, Gebhard Frei, Heinz Friedrich, Lama Anagarika Govinda, Eckhart Heimendahl, Werner Heisenberg, Gustav Richard Heyer, Will Hofmann, Arthur Jores, Sigrid Knecht, Herbert Kühn, Fritz Marbach, Hans Marti, Jürgen Pahl, Adolf Portmann, Ludwig Preller, Jean Rodolphe von Salis, Günther Schulz, Hans Jürgen Seeberger, Venkatesh Náráyan Sharma y Shizuteru Ueda. Al segundo, titulado “Wege zum integralen Bewusstsein”, se sumarían Ferdinand Ernst Nord, Sri Medhananda, Richard Haldenwang, Adolf Arndt, Carl F. Basedow, Günther H. Blecks, Wilhelm Gundert, Hans Haffenrichter, Werner S. Klar, Otto Karl Pielenz, Maz Plaut, Purvezji Jamshedji Saher, Gustav Adolf Salender, Arie Sborowitz, Carlo Schmid, Hans Jürgen Seeberger, Helmut O. Wagner, F. G. Winter y Kurt Zierold. Vid. *Transparente Welt. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Jean Gebser*, ed. Günter Schulz, Berna/Stuttgart, 1965; Zierold, Kurt, *Wege zum integralen Bewusstsein. Eine Festgabe für Jean Gebser zum 20. August 1965*, “Sonderdruck aus Bremer Beiträge zur freien Volksbildung”, nº 8, Bramen, Bremen, 1965. De esta celebración se hicieron eco revistas locales: “Unsere Welt – transparent gemacht: Die Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser”, *Sozialer Fortschritt*, vol. 14, nº11, noviembre de 1965, pp. 253-255.

für Bewusstseinsforschung') del que Gebser y Govinda formarían parte, pero el proyecto no prosperó.

En 1966, Gebser escribirá el ensayo *Vermutungen über das unerschaffene Licht* (“Especulaciones sobre la luz increada”), dedicado a Karlfried Graf Dürkheim<sup>116</sup>. Durante este año, pese a sus dolencias asmáticas, Gebser continuó dando conferencias por Alemania y Austria, lo que provocó que su estado de salud empeorara, llevándolo hasta el punto de que, en la noche del 19 al 20 de noviembre, tuviera que ser operado. Tras pasar unos meses en estado crítico, en enero de 1967 sería sometido a dos nuevas operaciones, de las que ya no conseguiría recuperarse del todo<sup>117</sup>.

Durante las semanas dedicadas a la psicoterapia que tuvieron lugar en Lindau en abril de 1963 (en las que pronunciaría la conferencia “Über die Polarität”), Gebser había conocido al psicólogo alemán Wilhelm J. Revers. Revers, quien apreciaba mucho la obra de Gebser, intermediará con el decano de la facultad de filosofía de la Universidad de Salzburgo (elegido Rector en 1966), René Marcic, para que le nombraran profesor honorario, lo que en la Austria de entonces habilitaba para impartir clases. Gracias a él, el 25 de abril de 1966, tras los debidos trámites burocráticos, Gebser optaría por fin al nombramiento de profesor honorario de Antropología Cultural en la Universidad de Salzburgo<sup>118</sup>. Sin embargo, debido a las quejas del historiador Hans Sedlmayr<sup>119</sup>, quien consideraba inapropiado asignar a un profesor honorario la asignatura de Antropología Cultural, su materia cambiaría de título: “Vergleichende Kulturlehre mit besonderer Berücksichtigung der Gegenwart” (“Teoría cultural comparada con

---

<sup>116</sup> Karlfried Graf Dürkheim (1896-1988) fue un diplomático, psicoterapeuta y maestro Zen alemán (uno de los principales exponentes de la tradición esotérica en Occidente), cuyos trabajos buscaban una síntesis del misticismo cristiano, la psicología profunda y el Budismo Zen. De ahí que no extrañe su afinidad con Gebser.

<sup>117</sup> Schübl, op. Cit., pp. 144-145.

<sup>118</sup> Schübl, op. Cit., p. 148.

<sup>119</sup> En *Origen y Presente*, Gebser había criticado las tesis defendidas por Hans Sedlmayr en su libro *Pérdida del centro*. Véase OP, pp. 906-907.



especial énfasis en el presente”)<sup>120</sup>. Sea como fuere, a Gebser le sería concedida oficialmente la habilitación como profesor honorario a finales de agosto de 1967.

Tras más de dos décadas buscando un puesto de profesor en Alemania y Suiza, Gebser recibía con optimismo su tardío nombramiento en Austria. Desgraciadamente, antes del semestre de verano de 1968, contraería un enfisema visceral (lo que se sumaba a insuficiencias cardíacas y respiratorias y frecuentes catarros bronquiales), por lo que tendría que renunciar a su actividad lectiva por un tiempo, el cual se alargaría más de lo esperado.

En el verano de 1968, Gebser conoció a la psicoterapeuta Johanna Gertrud Schneeberger (25/8/1914-20/6/1977). Johanna (Jo) le atendería en sus momentos críticos y, al parecer, ambos acabaron enamorándose: el 15 de diciembre de 1970 contraerían matrimonio en la ciudad de Berna. Jo Gebser, quien había sido cercana al círculo de Dürkheim, tenía una fuerte personalidad<sup>121</sup>, y sus ideas influirían notablemente en los últimos escritos de Gebser.

Desde 1967, debido al debilitamiento sufrido tras las operaciones de 1966, Gebser tuvo que reducir sus conferencias al mínimo, pudiendo impartir solo siete durante los últimos seis años de su vida. Por ello, pese al puesto de docente obtenido en Salzburgo (que casi no pudo disfrutar), su escasa economía seguiría necesitando de la pensión de 200 francos mensuales (efectiva a partir de 1970) y de la subvención anual de 2900 marcos que la Oficina Presidencial de Alemania le otorgaría desde 1969 por su contribución al ámbito de las artes. En 1970, a estas escasas ganancias se sumaría una subvención honoraria dotada en 4000 francos concedida por la comisión literaria del ayuntamiento de Berna. Este tramo final de su vida lo pasaría

---

<sup>120</sup> Carta de Revers a Gebser, Salzburgo, 30.6.1966; en: LJJ – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 149.

<sup>121</sup> En torno a ella se aglutinaban un grupo de jóvenes de Berna al que pertenecían Rudolf y Christiane Hämmerli, con quienes la pareja Gebser establecería una leal amistad (el legado de la obra de Gebser pasaría a posesión de la pareja Hämmerli poco después de la muerte de éste, en 1977).

Gebser entre su piso del número 109 de la Sandrainstrasse de Wabern, entonces todavía un suburbio de Berna, y una pequeña casa que en los años 60 le habían construido sus amigos en Môtier, una aldea de viticultores a 30 kilómetros de la capital suiza.



Lám. 9. Gebser en 1972 en su casa de Môtiers, en Suiza. Fuente: JGG.

Pese a su estado de salud, Gebser siguió trabajando en su escritorio. En 1970 publicaría en la editorial Walter (Olten/Friburgo) el breve ensayo *Der unsichtbare Ursprung* (“El origen invisible”), con una tirada de 10000 ejemplares. En opinión de su biógrafo, Elmar Schübl, las tesis gebserianas sobre lo integral cobran aquí un tono vagamente mítico, de mayor impronta antropológica y profundidad filosófica<sup>122</sup>. La pregunta por la «esencia de lo humano» será también el eje rector de su conferencia para la academia evangélica de Bad Boll

---

<sup>122</sup> Estas valoraciones se criticarán en los próximos apartados. El tono mitificante atraviesa toda la obra de Gebser, no sólo allí donde se alude a símbolos que ponen su obra en paralelismo explícito con tesis tradicionalmente consideradas míticas (en este caso orientales).

tenida el 8 de octubre de 1972: “Urangst und Urvertrauen” (“Temor y confianza primordiales”)<sup>123</sup>.

Del ensayo *Der unsichtbare Ursprung* (“El origen invisible”), que lleva por subtítulo *Evolution als Nachvollzug* (“La evolución como proceso secundario”), dirá un entusiasmado Revers que plasma con «cristalina claridad» pensamientos en él latentes desde hace años, y que, a su modo de ver, supera los problemas planteados por la filosofía eleática. Revers llega a calificar el libro de «carta enviada desde el más allá»<sup>124</sup>. Una impresión similar dejaría este trabajo en el arquitecto Hans Marti<sup>125</sup>. Por su parte, Werner Heisenberg comentará que en este ensayo se apuntan importantes incógnitas sobre la procedencia de la potencia creativa y el continuo crecimiento a cuyo influjo estamos sometidos. Y, aunque reconoce que el camino seguido por Gebser para buscar respuestas es diferente al suyo, le desea éxito en su empresa<sup>126</sup>.

Desde inicios de los años 70, Adolf Portmann y Lama A. Govinda intentaron difundir la obra de Gebser por los EEUU. Gracias ellos, en 1972 verá la luz *Foundations of the Aperspective World*, traducida por Kurt F. Leidecker para la edición de noviembre/diciembre de la revista *Main Currents*. Mientras, a este lado del charco, en abril de 1971, el presidente de la 'Lessing-Akademie' de Wolfenbüttel (institución asociada a la Universidad hebrea de Jerusalén y guiada por el pensamiento personalista de Martin Buber) invitará a Gebser a participar en sus cursos. Sin embargo, pese a su interés en esta iniciativa, Gebser se vería obligado a rechazar la invitación debido al crítico estado de salud en el que se encontraba.

<sup>123</sup> “Urangst und Urvertrauen” se publicaría como capítulo de *Verfall und Teilhabe* (1974), incluido luego en JGGA, volumen V/2 (1977).

<sup>124</sup> Carta de Wilhelm J. Revers a Jean Gebser, Salzburgo, 5.7.1970; en: LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 162.

<sup>125</sup> Carta de Hans Marti a Jean Gebser, Berna, 2.6.1970, en: LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., pp. 163-164.

<sup>126</sup> Carta de Werner Heisenberg a Jean Gebser, Múnich, 8.7.1970; en: LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., pp. 162-163.

En una carta de otoño de 1972<sup>127</sup>, Gebser comenta que ha iniciado un tratamiento de acupuntura. De ella había oído hablar por primera vez a Picasso, quien en 1966 dijo haber probado su eficacia en la isla de Ischia de manos del sinólogo George Souliè de Morant (1878-1955), principal promotor de la acupuntura china en Occidente. En dicha carta, Gebser expresa su confianza en que, si sigue rigurosamente el tratamiento (del que ya llevaba 7 sesiones), para mayo-junio de 1973 estaría lo suficientemente como para retomar las clases en Salzburgo. No obstante, a pesar de las esperanzas puestas en la acupuntura, el trabajo en el escritorio se le hacía cada vez más difícil, por lo que a menudo tendría que recurrir al dictado de sus textos, para lo que tanto Jo Gebser como Christiane Hämmerli se ofrecían. En estas condiciones terminará *Verfall und Teilhabe. Über Polarität, Dualität, Identität und den Ursprung*, su último escrito, publicado póstumamente en 1974 por la editorial Otto Müller (Salzburgo) como 15º volumen de la colección “Neues Forum – Das Bild des Menschen in der Wissenschaft”<sup>128</sup>.

Rudolf Hämmerli visitó varias veces a Gebser durante su última semana de vida, y le sorprendió que éste no se mostrase alicaído –como sería de esperar en un enfermo en el límite de sus días–, sino que aparentaba buen humor, a pesar de que casi no podía articular palabra<sup>129</sup>. Y es que, según nuestro autor, ya que venimos al mundo entre sollozos, «deberíamos morir sonriendo»<sup>130</sup>. El 17 de mayo de 1973, un grupo de amigos cercanos a Gebser se reunió en el cementerio evangélico de Wabern para enterrarlo, habiendo dejado en su casa, junto a su mujer, el cuerpo inerte durante tres días y tres noches, tal y como éste había expresado en su última voluntad. Este ritual formaba parte de las

<sup>127</sup> Carta de Jean Gebser a Wilhelm J. Revers, Berna, 24.10.1972; en LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 160.

<sup>128</sup> *Verfall und Teilhabe* será incluido luego en JGG, volumen V/2 (1977).

<sup>129</sup> Rudolf Hämmerli, “Gedanken zum Leben Gebsters”; en: *Am Horizont der Hoffnung. Begegnung mit Jean Gebser*, N°6, Berna, febrero/marzo de 1983, p. 308. Citado en Schübl, op. Cit., pp. 164-165.

<sup>130</sup> BNP de “Ein Mensch zu sein. Nachzeichnungen aus einem Leben”, hoja 111; en: LJG – SLA, Berna. Unos días antes de su muerte (el 29 de Abril de 1973), Gebser escribiría el siguiente los siguientes versos [*Fragment* (1973); en: JGGA, Vol VII (1980), p. 109]: «*Ganz klar und heiter/ ist der innere Himmel und/ weiter als er, um vieles weiter/ der Aufstieg zum Grund./ Ungesäumt freilich/ und überaus wissend -/ kein Atem verhält sich im Hier...*».

enseñanzas del libro tibetano de los muertos (o *Bardo Thödol*), y daba fin a una vida que, en palabras que a Hans Marti había inspirado la lectura de *Der Unsichtbare Ursprung*, podía resumirse así:

WARTEN UND WEILEN UND WEBEN UND  
HARREN UND HORCHEN UND HOEREN UND  
DENKEN UND DICHTEN UND DEUTEN UND  
SINNEN UND SEHEN UND SAGEN  
DAS HOHE UND TIEFE  
DAS HELLE UND DUNKLE  
DAS ALTE UND NEUE  
DAS GESTERN UND MORGEN  
DAS RUNDE  
DAS GANZE  
DAS ALL  
DAS  
A  
UND  
O<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> BNP: Hans Marti, Jean Gebser zum Gedenken, hoja 10; en: LJG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 169. En mayúsculas en el original. Una versión española de este fragmento podría rezar:

ESPERAR Y ESTAR Y TEJER Y  
AGUARDAR Y ESCUCHAR Y OÍR Y  
PENSAR Y COMPONER E INTERPRETAR Y  
RECAPACITAR Y VER Y DECIR  
LO ALTO Y PROFUNDO  
LO CLARO Y OSCURO  
LO ANTIGUO Y NUEVO  
EL AYER Y MAÑANA  
EL ENTORNO  
EL CONJUNTO  
EL TODO  
LA  
A  
Y  
O

Como se puede observar, en la versión original el juego de letras es más jugoso: para cada una de las primeras cuatro líneas se utilizan verbos que empiezan con la misma letra: «W», «H», «D», «S». La «A» y la «O» finales suponemos que hacen referencia al *alfa* y *omega*.



Láminas 10 y 11. Jean Gebser en el invierno de 1972, pocos meses antes de morir [fuente: JGG], y su tumba en el cementerio evangélico de Wabern, en el cantón de Berna. [Foto sacada con el móvil por el autor].



## §2. Recepción del pensamiento de Jean Gebser tras su muerte

Con motivo de un encuentro realizado poco tiempo después de la muerte de Gebser (1973), Lama Anagarika Govinda hacía la siguiente valoración sobre el injusto desconocimiento de su obra:

«Rara vez un pensador expresó sus pensamientos de manera tan bonita y poética, rara vez una persona de tal sensibilidad estética construyó una obra de arte tan poderosa, que abarcara tal lapso temporal y que fuera más allá de las dimensiones temporales de su época para exponer sus visiones de forma tan convincente, y rara vez hubo una persona tan creativa, cálida y modesta. Pero lo más increíble es que un hombre con una obra de tal alcance y significado a día de hoy casi no sea conocido más allá de los círculos de habla germana y que, incluso en estos, a pesar de su creciente reconocimiento, todavía no haya sido promocionado por las instituciones que se encargan de proteger y legar la cultura europea en cada estado. Que de un hombre con las facultades y con el conocimiento enciclopédico de Gebser que, hasta el total derrumbamiento de su salud, tuvo que ir de conferencia en conferencia y de universidad en universidad para poder sobrevivir, ninguna de las muchas universidades alemanas se aprovechara, y que, a pesar de sus habilidades manifiestas, no le concedieran el honor de un puesto fijo como profesor, la posteridad del espíritu académico alemán difícilmente lo perdonará»<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Traducción propia de la cita original en alemán: «Selten hat ein Denker seine Gedanken in so klarer und dichterisch schöner Sprache ausgesprochen, selten hat ein künstlerisch empfindender Mensch seine Visionen zu einem gewaltigeren Kunstwerk von zeitüberspannenden und über das Zeitliche hinausgehenden Dimensionen so überzeugend gestaltet, und selten war ein Mensch von solch schöpferischer Begabung warmherziger und bescheidener. Um so erstaunlicher ist es, dass ein Mann von solchem Format und ein Werk von so weittragender und menschheits-umspannender Bedeutung bis zum heutigen Tage kaum über den deutschen Sprachkreis hinaus bekannt ist und selbst in diesem Bereich, trotz zunehmender Anerkennung, nicht die Förderung gerade jener Institutionen fand, die sich als Hüter und Horte und als Pflegestätten europäischer Kultur betrachten. Dass ein Mann

Y es que, si bien en 1971 el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*<sup>133</sup> dedicó una entrada al término *Aperspektivisch* («aperspectívico») acuñado por Gebser, lo cierto es que los ecos de su obra, ya limitados en vida<sup>134</sup>, no gozarían de demasiada repercusión académica después de ella.

## 2.1. RECEPCIÓN DE LA OBRA DE GEBSER EN EL MUNDO GERMANO

Tras la muerte de Gebser, la Humboldt-Gesellschaft organizó en 1975 una jornada bajo el título “Die Wandlungen des abendländischen Bewusstseins: Zum Lebens-Werk Jean Gebsters” (Las transformaciones de la conciencia occidental: sobre la obra vital de Jean Gebser), en cuyo marco hablaron Jo Gebser, Joachim Illies, Arthur Jores y Detlef-Ingo Lauf, acompañados de los ensayos de Herbert Kessler, Frederic Spiegelberg, Carl Schneider, Erwin Stein, Gerhard Bartning, Klaus Hammacher y Walter Thoms, que serían publicados al año siguiente<sup>135</sup>. Este mismo año, Joachim Illies publicaría un libro en que comparaba el trabajo de Jean Gebser con los de Adolf Portmann y Johann Jakob Bachofen<sup>136</sup>.

---

von Gebsters Fähigkeiten und enzyklopädischem Wissen, bis zum völligen Zusammenbruch seiner Gesundheit, von Vortrag zu Vortrag, von Universität zu Universität eilen musste, nur um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, und dass keine der vielen deutschen Universitäten, die von seinem Wissen profitierten, sich bereitfand, ihm eine seinen Fähigkeiten entsprechende Professur oder einen sonstigen ihn ehrenden und sicherstellenden Lehrauftrag zu vermitteln, wird die Nachwelt dem akademischen Geist Deutschlands schwer verzeihen.» Lama Anagarika Govinda, “Zum Gedächtnis Jean Gebsters” (1973); en: *Beiträge zur Integralen Weltanschauung*, vol. VII, editado por la IJGG, Escafusa, 1991, p. 49. Citado en Schübl, op. Cit., p. 146.

<sup>133</sup> Kambartel, Walter, «Aperspektivisch», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 1, editado por Joachim Ritter, editorial Schwabe, Basilea-Stuttgart, 1971, p. 436.

<sup>134</sup> Limitadas, por lo general, a publicaciones de escaso valor filosófico, como la de Schwarz, Wolfgang, *Hoffnung im Nichts. Radhakrishnan, Gebser und der westöstliche Geist*, Müller, München, 1961. También Meindiger-Geise, Inger, “Jean Gebser – ein Denker unserer Zeit”, en *Dortmunder Vorträge*, 67, Dortmund 1965.

<sup>135</sup> “Ursprung und Gegenwart des integralen Bewusstseins”, editado por Herbert Kessler, Detlef-Ingo Lauf y Walter Thoms, Mannheim, 1976.

<sup>136</sup> Illies, Joachim, *Adolf Portmann, Jean Gebser, Johann Jakob Bachofen. Drei kulturforscher, Drei Bilder vom Menschen*, editorial Interfrom, Zürich 1975.



El 20 de junio 1977, el legado de Jean Gebser pasó a posesión de Rudolf Hämmerli y su entonces esposa Christiane Hämmerli<sup>137</sup>, y en 1985 sería puesto a recaudo de la Schweizerische Landesbibliothek, donde se encuentra en la actualidad<sup>138</sup>.

Con motivo del IV Simposio Internacional Jean Gebser celebrado en Escafusa en junio de 1983 bajo el título “Aufbruch zum integralen Denken einer ganzheitlichen Welt”, se constituyó la 'Internationale Jean-Gebser-Gesellschaft' (IJGG: Asociación Internacional Jean Gebser)<sup>139</sup>. Desde entonces, esta asociación organizará jornadas y conferencias centradas en la vida y obra de Jean Gebser, principalmente en EEUU, Alemania y Suiza, teniendo como más comunes conferenciantes y organizadores a Noel K. Barstad, Rudolf Hämmerli (actual presidente de la asociación), Peter Gottwald, Markus Blaser, Sam B. Hunziker, Detlef-Ingo Lauf, Otmar Preuss, Christian Bärtschi o Gundel Jaeger, entre otros.

Al final de su famosa *Crítica de la razón cínica*, el filósofo alemán Peter Sloterdijk cita de pasada el concepto gebseriano de «mundo aperspectívico»<sup>140</sup> en referencia a la ruptura de la visión del mundo en infinitud de perspectivas que habría caracterizado a la contemporaneidad. Sloterdijk fue discípulo del gurú hindú Bhagwan

---

<sup>137</sup> Schübl, *Jean Gebser (1905-1973)*, op. Cit., p. 172.

<sup>138</sup> El contenido se puede consultar en: <https://www.helveticaarchives.ch/detail.aspx?ID=165057>.

<sup>139</sup> La Jean Gebser-Gesellschaft nacería con el siguiente objetivo: «Die IJGG fördert eine integrale Sicht in der Kultur, besonders in den Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften und mi Bereich von Gestalten und kunst, mi Sinne des Lebenswerkes von Jean Gebser. Insbesondere will die IJGG das literarisch überlieferte Werk Jean Gebsters verbreiten, wissenschaftlich vertiefen und in seinen praktischen Möglichkeiten und Auswirkungen in bezug aud die Entfaltung eines integralen Bewusstseins erforschen und fruchtbar machen». Artículo 2 del estatuto de la IJGG – SLA, Berna. Citado en Schübl, op. Cit., p. 133. Varios años antes, en diciembre de 1965, Krefel Gregor Henn (editor), F.G. Winter (director de la escuela de arte Krefeld), Günther H. Blecks (profesor de la escuela de arte de Krefeld) y Gebser tuvieron una charla en la que surgió la idea de crear una Asociación Internacional Jean Gebser (que tendría el mismo nombre que la actual), con base en Düsseldorf, y que, una vez puesta en marcha como asociación, se convertiría luego en fundación y tendría un Instituto de formación Gestalt asociado (que más tarde se convertiría en universidad). Tal proyecto nunca se llevó a cabo. Véase Schübl, op. Cit., p. 143.

<sup>140</sup> Sloterdijk, Peter, (1983), *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid 2003 (4ª, 2007), p. 714.

Shree Pajneesh (Osho)<sup>141</sup>, de quien diría que fue uno de los personajes más importantes del siglo XX<sup>142</sup>. El principal mérito que atribuye a Osho (1931-1990) es el haber realizado una “deconstrucción” en clave humorística de las religiones, con la que dejaba al desnudo sus juegos de palabras artificiosos y la hipocresía de sus dogmas. Pese a esta labor crítica de ideas como la del dios creador, en los documentos audiovisuales que dan cuenta de su doctrina y que se pueden consultar en Youtube<sup>143</sup>, Osho defiende la meditación como método para alcanzar la trascendencia y la *in-mortalidad* de la conciencia, partiendo del mismo presupuesto “integrador” que Gebser (y, en general, solidario con la mayoría de las tradiciones espiritualistas): a través de la «asimilación» de la muerte durante la vida (meditación mediante), la conciencia se llevaría a “un lugar” trascendente donde entraría en contacto con la eternidad; de esta manera se podría *vivenciar* la muerte. Teniendo en cuenta esta influencia<sup>144</sup>, así como su debilidad manifiesta

<sup>141</sup> Entre 1978 y 1980, Sloterdijk pasó una temporada en el áshram (monasterio hinduista) de Poona (India): «El *ashram* situado en Poona era esencialmente un instituto de investigación comparada de las religiones que se completaba con un laboratorio de trabajos prácticos sobre el erotismo. Éste albergaba en su seno a muchos investigadores e investigadoras especialmente dotados, yo estuve el tiempo suficiente para dar fe de ello. Es muy probable que hoy en día clasificaríamos todo esto bajo el rótulo interactivo de *gender studies*». Vid.: Sloterdijk, Peter, *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*, traducción, introducción y notas de Germán Cano, Pre-Textos, Valencia 2003, p. 130.

<sup>142</sup> «(...) sigo pensando que Rajneesh es una de las figuras más sobresalientes de este siglo; era un hombre con espíritu, energía, dotado de sentido lúdico. No volveremos a ver a nadie parecido. Era el Wittgenstein de las religiones, puesto que desmontaba los juegos de lenguaje de las religiones universales de una forma extraordinariamente minuciosa y con una crueldad inherente a quien está familiarizado con los trucos religiosos». Véase: Sloterdijk, *Experimentos con uno mismo*, op. Cit., pp. 129-130.

<sup>143</sup> Cf., por ejemplo, los siguientes: “There is no creator” y “Is it posible to die consciously?”: [[https://www.youtube.com/watch?v=31WdaBusl2Q&list=PLF8LPvR\\_oFk08TbISQTRl3KPJxaKTFh\\_-](https://www.youtube.com/watch?v=31WdaBusl2Q&list=PLF8LPvR_oFk08TbISQTRl3KPJxaKTFh_-)]; [<https://www.youtube.com/watch?v=Y8Unaf5B4mM&t=32s>].

<sup>144</sup> A la que el propio Sloterdijk pone límites: «él (Rajneesh) lanzó al aire una llamada inteligente: “Venid a mí todos los que proyectéis sobre mi persona una promesa que yo no podré mantener, y yo os mostraré las reglas del juego.” Esto era duro de oír y a la vez música celestial, un juego de altos vuelos. Quien se comprometía con él, se veía de repente en el campo de influencia de un proyecto magistral de tipo zen que no dejaba de revelar ciertas características diabólicas. Por lo que respecta al propio Rajneesh, quizá él se terminó convirtiendo al final en víctima de sus propias virtudes mediumnísticas; puesto que él se pasaba el tiempo jugando como un crío, tendía a creer que era él quien decidía lo que era o no un juguete; de ahí que transformara literalmente todo en juego, en un juego de iluminación. (j ) Por tanto, aunque existan espacios de sombra en su figura, no hay que

por los proyectos colosales de la literatura europea (principalmente de la literatura alemana y francesa) que se proponen reorganizar los fundamentos de la «historia universal»<sup>145</sup>, no sorprende que Sloterdijk haya tenido en cuenta la obra de Jean Gebser, pese al ostracismo al que el resto de la academia lo había relegado<sup>146</sup>. Además, Sloterdijk compartiría con Gebser la aspiración a realizar una «filosofía» (cuando no ciencia) «de la cultura»<sup>147</sup>, categoría ésta –la *Kulturphilosophie*– en la que, por lo demás, aparece insertado nuestro autor en la entrada correspondiente de la Wikipedia alemana<sup>148</sup>.

---

tomarse a la ligera la figura de Rajneesh. A los ojos de sus receptores occidentales, sus discursos, especialmente los últimos, dan por otra parte la sensación de ser sorprendentemente primitivos. Es cierto que esta impresión de exagerada simplicidad está ligada al hiato existente entre una cultura oral como la hindú y una tradición escrita como la europea. Para nosotros, espíritus educados en la escritura, los mensajes transmitidos por la tradición oral sólo nos pueden parecer simples (j) ». Véase: Sloterdijk, *Experimentos con uno mismo*, op. Cit., pp. 131.

<sup>145</sup> Por ejemplo, los proyectos teórico-literarios (citamos sólo algunos de los más contemporáneos) de Niklas Luhman, Thomas Mann, Sigmund Freud o incluso Jürgen Habermas («pese a todo lo que nos separa», op. Cit, p. 153), por un lado, y Jacques Lacan, Jacques Derrida o Régis Debrays, por otro, son referencias frecuentes en sus ensayos.

<sup>146</sup> Por lo demás, en la última edición de UG, Elmar Schübl realiza un ensayo introductorio a la obra de Gebser en el que compara la trilogía de las esferas de Sloterdijk con las estructuras de conciencia teorizadas por Jean Gebser. En relación con la noción de conciencia que manejan ambos autores, Schübl distingue una diferencia esencial: mientras que para Jean Gebser la actitud básica de la conciencia sería la introversión típica de la «estructura de conciencia arcaica» (iniciando una dialéctica en la que las estructuras mágica y mental serían extraversiones, mientras que la mítica y la integral serían intraversiones), para Peter Sloterdijk lo sería la extraversión. Véase Schübl, Elmar, “Jean Gebsters «Ursprung und Gegenwart» im kulturphilosophischen, geschichtsphilosophischen und hermeneutischen kontext”, en Gebser, Jean, *Ursprung und Gegenwart*, vol. I, Chronos, Zürich, 2015, pp. 23-62.

<sup>147</sup> Sloterdijk es incluso más ambicioso, pues aspira a una Ciencia General de la Cultura. Véase el último párrafo de su obra *Celo de Dios*: «Globalización significa que las culturas se civilizan mutuamente. El Juicio Final desemboca en el trabajo diario. La revelación se convierte en informe sobre el medio ambiente y en protocolo sobre la situación de los derechos humanos. Con ello retorno al *leitmotiv* de estas reflexiones, que se funda en el *ethos* de la Ciencia General de la Cultura». Sloterdijk, Peter (2007), *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, traducción de Isidoro Reguera, Siruela, 2011.

<sup>148</sup> El nombre y la obra de Jean Gebser aparecen citados en la entrada de la wikipedia alemana reservada a la *Kulturphilosophie*, concretamente en el apartado “Kulturphilosophie als erste Philosophie”.

Algunas de las personalidades del mundo germano que conocieron a Gebser y reivindicaron su figura públicamente fuera del ámbito académico, fueron el político y filósofo ecosocialista Rudolph Bahro (1935-1997)<sup>149</sup> y el jesuita “zen” Enomiya-Lassaye (1898-1990)<sup>150</sup>. También reconocerían su influencia directa la psicoterapeuta Maria Theresia Hippius Gräphin Dürckheim (1909-2003), quien frecuentaría a Gebser y Neumann en los años cincuenta, y el discípulo de Sri Aurobindo, Fritz Winkelstroeter (1908-1994), bautizado “Medhananda” por Mirra Alfasa (la «compañera espiritual» de Sri Aurobindo), quien había conocido personalmente a nuestro autor cuando viajó a la India en 1961<sup>151</sup>. En este sentido, se podría decir que los estudios sobre el Yoga y otras disciplinas orientales representan uno de los ámbitos donde la obra de Gebser ha dejado mayor impronta, no solo en el mundo germano, sino en otras partes del globo<sup>152</sup>.

En otro orden de referencias, tras conocer su obra a finales de los años 90, el psiquiatra Peter Gottwald (Universidad Carl von Ossietzky de Oldenburg) también se interesaría por el pensamiento de Jean Gebser, realizando varios trabajos sobre la «conciencia integral», el «problema del tiempo» o la propia recepción de Gebser en Alemania<sup>153</sup>. En estos años, el modelo estructural de la conciencia de

<sup>149</sup> La influencia de Gebser puede apreciarse en su trabajo *Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen ökologischer Politik* (Weitbrecht, Stuttgart 1987). A través de Rudolf Bahro, Maik Hosang conocerá la obra de Jean Gebser.

<sup>150</sup> Enomiya-Lassalle, Hugo, *Leben im Neuen Bewusstsein*, Kösel, Kempten 1986. Enomiya-Lassaye asume la distinción gebseriana de las «estructuras de conciencia».

<sup>151</sup> Sobre este último, véase la nota de Rosemarie y Christoph Graf, “Medhananda, ein Freund von Jean Gebser”, en *JGG Newsletter zum Jahreswechsel*, N°4, enero de 2017, pp. 9-12.

<sup>152</sup> Por ejemplo, el maestro de Taichí Andreas W. Friedrich tuvo en cuenta la obra de Gebser para teorizar su «sistema integral» de entrenamiento, impartido en el *Institut Integrales Tai Ji Quan & Qi Gong*. También el orientalista austriaco Volker Zotz, por mediación de Anagarika Govinda, se interesaría por la obra profética de Gebser.

<sup>153</sup> Lista de algunos trabajos de Peter Gottwald sobre el pensamiento de Jean Gebser:

- “Gebser-Wahrnehmung in Norddeutschland”; en: *Gebser Rundbrief*, N°21, 20.3.1998, p. 9.
- “Psychotherapie und spirituelle Übungswege”. Conferencia de las jornadas de la Jean Gebser Gesellschaft 1998 en Berlín. En: *Beiträge zur Integralen Weltsticht*. (Encuentro JGG XIII).

Gebser es frecuentemente aplicado en el ámbito pedagógico y la psicología de diferente denominación (evolucionista, analítica, positiva, transpersonal, etc.)<sup>154</sup>, llegando a inspirar alguna tesis doctoral<sup>155</sup>, mientras que sus polémicas interpretaciones científicas (sobre todo las sostenidas en *Abendländische Wandlung*) son citadas nuevamente en alguna que otra publicación que recapitula el impacto que tuvieron los descubrimientos de la Física en las especulaciones filosóficas de los años 40 y 50<sup>156</sup>. Recientemente, además, algunas iniciativas se

- 
- “Psychotherapie und die Wege zur Ichfreiheit”, *Transpers Psychol Psychother* 5, 1999, cuaderno 2, pp. 57-75.
  - “Eine Schattengestalt des Humanismus. Vierhundert Jahre Dr. Faust”. En: *Beiträge zur Integralen Weltanschauung* (encuentro JGG XIX), 2005, pp. 121-147.
  - “Alfred Korzybskis “Allgemeinsemantik” als ein Keim des Integralen Bewusstseins” y “Gnosis und Integrales Bewusstsein”. En: *Beiträge zur Integralen Weltanschauung* (Encuentro JGG XVIII), 2003, pp. 10-40.
  - “Gebser wahren - die zeitfreie Aufgabe...” En: *Beiträge zur Integralen Weltanschauung* (Encuentro JGG XX), 2006, pp. 137-145.
  - “Spirituelle Wege – ein allgemeiner Orientierungsversuch”. Introducción al tema de las jornadas del encuentro anual de la Jean Gebser Gesellschaft, 2006.
  - “Die drei Kostbarkeiten im Integralen Bewusstsein”. Conferencia inaugural de las Jornadas de la Jean Gebser Gesellschaft en Berna, 2008.

En su trabajo de fin de máster de 2011, Daniel Zöllner también analiza la recepción filosófica de Jean Gebser (poniéndola en relación con otras tendencias “posmodernas” más sutiles y elaboradas), y constata el uso que de muchas de sus nociones (p.ej. «transparencia») hacen teólogos contemporáneos como Leonard Boff: Zöllner, Daniel, *Zur philosophischen Rezeption Jean Gebsters*, tesis para la obtención de Máster en filosofía, Universität Tübingen, 2011. Por nuestra parte, ponemos en duda su influencia directa. Cf. Boff, Leonardo, *Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge*, Patmos, Düsseldorf 2004.

<sup>154</sup> Por ejemplo: Assing, Grosch, Ursula, *Das Schwierige Kind: Jean Gebsters Bewusstseinsphänomenologie in der kinder – und jugendpsychiatrischen Praxis*, editorial Centaurus, Friburgo 1993; Mastnak, Wolfgang, *Gebser und die Musikpädagogik, Integrale Strukturen musikalischer Erziehung*, editado por el ‘Institut für integrative Musikpädagogik und polyästhetische Erziehung’, Múnich/Salzburg 1990. Más recientemente: Elsholz, Jürgen, *Bildung und Bewusstsein*, editorial Tectum, Marburgo 2013; Witmann, Marc, *Gefühlte Zeit. Kleine Psychologie des Zeitempfindens*, editorial Beck, Múnich 2013.

<sup>155</sup> Hamel, Niels, *Bewusstseinsstrukturen und Autismus. Eine Annäherung und integrale Betrachtung von Autismus im Rahmen der Musiktherapie mit autistischen Menschen unter besonderer Berücksichtigung der Kulturphilosophie nach Jean Gebser*, Hamburgo 2013.

<sup>156</sup> Emter, Elisabeth, *Literatur und Quantentheorie: die Rezeption der moderner Physik in Schriften zur Literatur und Philosophie deutschsprachiger Autoren (1925-1970)*, editorial Walter de Gruyter, Berlín 1995.

inspiraron en las tesis de Gebser para buscar soluciones a las coyunturas políticas de Suiza en particular y de Europa en general, como es el caso de la ONG suiza “Integral Politik (ip)”<sup>157</sup> fundada en 2007, aunque con más buenas intenciones que resultados.

Pese a todo, habría que esperar hasta el siglo XXI para que apareciesen estudios académicamente rigurosos que estuvieran centrados en la obra de Gebser. A principios de los 2000, Elmar Schübl se doctoró en filosofía en la Karl-Franzens-Universität de Graz (Austria) con la tesis *Jean Gebser und die Frage der Astrologie. Eine philosophisch-geistesgeschichtliche Studie*. De esta investigación resultarían sendas publicaciones de 2003 dedicadas, por un lado, a una exposición extensamente documentada de la biografía de Gebser<sup>158</sup> y, por otro, a una especulación del papel que habrían jugado los «fenómenos astrológicos» -de los que los «estudios» de Thomas Ring en los años 20 serían testimonio- en la «emergencia» de la estructura integral postulada por nuestro autor, ya que, según Schübl, la impronta astrológica de la obra gebseriana sería «más profunda» de lo que su propio autor habría explicitado<sup>159</sup>.

Desde los años ochenta, la Jean Gebser Gesellschaft (JGG) organiza encuentros anuales (generalmente en la ciudad de Berna, Suiza), para los que diferentes invitados preparan textos relacionados con la vida y la obra de Jean Gebser que luego se editan en cuadernos como *Beiträge zur Integralen Weltsicht*<sup>160</sup> o *Gebser Rundbrief* (desde

<sup>157</sup> Elke, Fein & Studer, Hans-Peter, “Integral Politics: A Swiss Perspective”, *Toward Development of Politics and the Political*, vol. 6, Nº1, marzo de 2010. Un precedente de los objetivos de esta ONG fue el libro de Gil Ducommun *Nach dem Kapitalismus – Wirtschaftsordnung einer Integralen Gesellschaft*, Via Nova, Petersberg, junio de 2005. La página oficial de la ONG se puede consultar en: <http://www.integrale-politik.ch/>.

<sup>158</sup> Schübl, Elmar, *Jean Gebser (1905-1973), Ein Sucher und Forscher in den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*, editorial Chronos, Zürich 2003. Como ya dijimos, este trabajo nos ha sido de gran ayuda para la redacción del capítulo 1 de esta tesis, dedicado a la biografía de Gebser.

<sup>159</sup> Schübl, Elmar, *Jean Gebser und die Frage der Astrologie. Eine philosophisch-anthropologische Studie auf der Grundlage der astrologischen Auffassung von Thomas Ring*, editorial Novalis, Escafusa 2003.

<sup>160</sup> Varios de los volúmenes de esta colección se encuentran disponibles en la editorial Novalis (desde 1995 a 2006): [[http://novalisverlag.de/?product\\_cat=beitrage](http://novalisverlag.de/?product_cat=beitrage)].



2002<sup>161</sup>). En formato libro, en cambio, en los últimos años se han publicado en alemán algunos trabajos relacionados con Gebser que se pueden dividir en tres tipos: los que parten de la exposición de su obra para buscar una aplicación a la actualidad<sup>162</sup>, los que incluyen su pensamiento dentro de tendencias espirituales o filosóficas contemporáneas<sup>163</sup> y los que lo estudian en relación a otros pensadores

---

<sup>161</sup> Los números de cada encuentro se pueden descargar en formato pdf en el siguiente enlace: [<http://www.jean-gebser-gesellschaft.ch/rundbriefe.html>]. Por otro lado, en Burgdorf -el cantón de Berna donde Gebser vivió varios años-, se publica anualmente una revista con artículos sobre la historia y los personajes de la localidad. En algunos de sus números se ha tratado la obra de Gebser; concretamente el de 1996, donde un artículo de Jörg Johannsen-Reichert la presentaba.

<sup>162</sup> Con esta orientación podemos citar:

- Atmanspacher, Harald, *Die Vernunft der Metis: Theorie und Praxis einer integralen Wirklichkeit*, J. B. Metzler, Stuttgart, marzo de 1993
- Wehr, Gerhard, *Jean Gebser Individuelle Transformation vor dem Horizont eines neuen Bewusstseins*, editorial Via Nova, Petersberg 1996.
- Zollinger, Christoph, *Die Glaskugel-Gesellschaft. Transparenz als Schlüssel zur Moderne*, editorial Via Nova, Petersberg 2002.
- Hellbusch, Kai, *Das Integrale Bewusstsein. Jean Gebser Konzeption der Bewusstseinsentfaltung als prima philosophia unserer Zeit*, tesis doctoral publicada en editorial Tenea, Berlín 2003.
- Zollinger, Christoph, *Die Debatte läuft- Ganzheitliche Thesen für Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Die unerhörte Aktualität der integralen Vision Jean Gebsters*, editorial Via Nova, Petersberg 2005.
- Heinrich, Leopold, *Globalisierung und Integrales Bewusstsein: Der Beitrag Jean Gebsters zu einer neuen Weltansicht*, editorial Novalis, Escafusa, octubre 2008.

<sup>163</sup> Por ejemplo:

- Hosang, Maik, *Homo sapiens integralis: Transdisziplinäre Begriffe für eine nachhaltige Entwicklung* (escrito de habilitación para la Universidad de Humboldt de Berlín, 1999).
- Hosang, Maik, *Der integrale Mensch*, Hinder & Deelmann, Gladenbach, 2000.
- Reinhardt, Christian, *Das Polare Paradox. Vom Ende der Philosophie und dem Übergang zu einer anderen Geschichte*, editorial Novalis, Escafusa 2004.
- Berggold, Stephanie, *Wandlung oder Sprung? Vom Bild des Menschen in die Freiheit der Menschwerdung*, editorial MontAurum, Bremen 2005.
- Gloy, Karen, *Zeit: Eine Morphologie*, editorial Karl Alber, Friburgo 2006.
- McIntosh, Steve, *Integrales Bewusstsein und die Zukunft der Evolution: Wie die integrale Weltanschauung Politik, Kultur und Spiritualität transformiert*, editorial Phänomen, Palma de Mallorca 2009.

y contextos socioculturales<sup>164</sup>. Por último, además de conferencias puntuales en diferentes universidades del mundo germano<sup>165</sup>, también se realizaron algunos trabajos artísticos inspirados en la obra de Gebser<sup>166</sup>, así como «estudios herméticos» que se lanzan abiertamente a la superchería y pretenden desentrañar los misterios de la personalidad de nuestro autor a partir de los datos de su nacimiento<sup>167</sup>.

## 2.2. RECEPCIÓN DE LA OBRA DE GEBSER EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN

Ya en 1950, la editorial londinense Thames & Hudson se había propuesto traducir *Ursprung und Gegenwart* al inglés. Sin embargo, el

- 
- Gottwald, Peter, *Moderne Spiritualität -die zeitgemäße Aktualisierung des Mystischen. Erfahrungen und Überlegungen im Kontext der Zentradiation auf ihrem Weg in den Westen*, editorial LIT Berlin, Zürich 2010.
  - Schickel, Mathias y Zöllner, Daniel, *Evolution, Geist, Gott. Beiträge zu einer christlichen Philosophie*, editorial Text & Dialog, Dresden 2015.

<sup>164</sup> Entre ellos:

- Bergold, Stephanie, *Das west-östliche Lebensprinzip in Hermann Hesses Werk. Eine Antwort auf existenzielle Fragen*, MontAurum, Bremen 2004.
- Streim, Gregor, *Das Ende des Anthropozentrismus: Anthropologie und Geschichtskritik in der deutschen Literatur zwischen 1930 und 1950*, De Gruyter, Berlin 2008.
- Delgado, Krüger y Vergauwen (eds.), *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 2010.
- Huchzermeyer, Wilfried, *Sri Aurobindo und die europäische Philosophie*, editorial Sawitri, Karlsruhe 2015.
- Zöllner, Daniel, “Jean Gebser und Heinrich Rombach Denken jenseits des Dualismus von Mensch und Natur und jenseits der Metaphysik –zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Gebser und der Phänomenologie“, *JGG*, mayo 2016.

<sup>165</sup> Por ejemplo: Otmar Preuss, *Evolution der Kulturen. Zur Kulturphilosophie Jean Gebsters*, conferencia dictada en la Technischen Universität de Dresden en 2005, dentro del ciclo “Schöpfung und Evolution”.

<sup>166</sup> Como las piezas musicales de Hamel, Peter Michael, *Diaphanon, in memoriam Jean Gebser f. Orchester (1973-1974)*; *Fragment von Jean Gebser: 1979*, Bärenreiter, Kassel, 1983. También retratos pictóricos como el de Max Diel en “Jean Gebser – ein Kulturphilosoph und Dichter in Bern”, Stadt – und Universitätsbibliothek, Berna, 2005. Otro escritor y artista polifacético que recibió la influencia de Gebser es Michel Montecrossa.

<sup>167</sup> Helmut von Kritzingen, *Hermetische Geburtsdatenanalyse für Jean Gebser*, AEON Akademie, 08.01.2015.



proyecto fracasaría, por lo que la traducción inglesa de OP no vería la luz hasta 1985, esta vez en EE.UU. Poco después de la muerte de Jean Gebser, en el país norteamericano se organizarían un par de jornadas en memoria de su pensamiento: “Jean Gebser and Comparative Civilizations” (1977) en Athens (Ohio) y “Critical and Interpretative Studies of Culture” (1980) en Columbus (Ohio).

La Jean Gebser Society <sup>168</sup> se creó durante la primera conferencia de la Universidad de Ohio (Athens, Ohio) en 1980 por iniciativa de Jo Gebser, quien se lo sugirió a los organizadores, Algis Mickunas, Paul Winter y Willhelm Grillmayr. A esta conferencia acudieron la viuda de Gebser, Jo, Rudolf Hämmerli (quien había heredado la biblioteca de Gebser), Paul Winter (arquitecto amigo de Gebser), Griessiker (historiador del arte amigo de Gebser), Grillmayr (psiquiatra amigo de Gebser), Richard Palmer (hermeneuta), Thomas Seebohm (Presidente de la Kant Society), Vytas Kavolis (presidente de la International Society for the Comparative Studies of Civilizations) Alphonso Lingis, George Weckman, Timothy Widman y Algis Mickunas, entre otros<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Antigua web: [<http://web.archive.org/web/20130928225004/http://gebser.org/index.html>].

<sup>169</sup> Actualmente, entre los principales asociados a la Jean Gebser Society de EEUU, se encuentran: Philipp Dalton (Hofstra University), Charlton McIlwray (New York University), Algis Mickunas (Ohio University), Peter Pogany (U.S. International Trade Commission), Michael Purdy (Governors State University), David Worth (Rice University) y David Zuckerman. David Zuckermann, expresidente de la Jean Gebser Society y especialista en comunicación intercultural internacional, ha aplicado las doctrinas gebserianas al diálogo internacional, las relaciones de mercado y la cultura china. Algunos de sus artículos en esta línea son:

- Zuckerman, S. D., “On overcoming tribalism: Modifying Kramer's Dimensional Accrual and Dissociation (DAD) Theory to conflict resolution”, Paper presentado en la *International Jean Gebser Society*, Monterey, 2012.
- Zuckerman, S.D., “Integration and cultural fusion in the central business district: A Gebserian approach to business in the global economy”, *Taiwanese Journal of WTO Studies*, 2013, 24, 1, pp. 41-82.
- Zuckerman, S. D., “We Are Chinese: Mythic Identity in Chinese Exchange Students”, presentado en la conferencia anual de la *International Jean Gebser Society*, San Francisco, 2015.

Algis Mickunas, profesor emérito de filosofía de la Universidad de Ohio<sup>170</sup>, había recibido de la segunda mujer de Gebser, Jo, una grabación con las últimas declaraciones de Gebser en su lecho de muerte. Esta grabación y algunas cartas se encuentran en el archivo Jean Gebser de la colección de Historia de la Ciencia de la Universidad de Oklahoma creado por Eric Kramer<sup>171</sup>. De ahí que Algis Mickunas y Eric Kramer fuesen los editores del libro introductorio del pensamiento de Jean Gebser en EE.UU.: *Consciousness and Culture: An Introduction to the Thought of Jean Gebser*<sup>172</sup>.

Eric Kramer, presidente de la International Jean Gebser Society entre 1992 y 1996, centró sus estudios gebserianos en las implicaciones comunicativas (principalmente en relación a los *mass media*) de sus teorías culturales<sup>173</sup>. Kramer también dirigió una tesis doctoral en la que

---

<sup>170</sup> En 1981, en la Unviersidad de Ohio, Claire Elaine McCoy realizaría la primera tesis estadounidense basada en la obra gebseriana: McCoy, Claire E., *The Experience of Communication. Jean Gebser and the Expressive Dimensions of Consciousness*, Ohio University, agosto de 1981.

<sup>171</sup> La sección dedicada a Jean Gebser se creó oficialmente el 4 de octubre de 2004: *Jean Gebser Archives*, en History of Science Library and Collections, University of Oklahoma (EEUU).

<sup>172</sup> Kramer, Eric Mark (edi.), *Consciousness and Culture: An Introduction to the Thought of Jean Gebser*, intro. de Eric Mark Kramer y Algis Mickunas, Praeger, Santa Bárbara, 1992.

<sup>173</sup> La siguiente lista recoge algunos de los trabajos realizados por Eric Kramer en relación al pensamiento de Gebser:

- Kramer, E. M., “A Fantastic Convergence: McLuhan and Gebser”, presentado en la reunión anual de la *International Communication Association*, San Francisco, 26 de mayo de 1989.
- Kramer, E. M., “A Gebserian Analysis of Logocentrism and Television as Machine Magic/Telepathy”, presentado en *Crossing the Disciplines: Cultural Studies in the 1990s*, Universidad de Oklahoma, Norman, 21 de octubre de 1990.
- Kramer, E. M., “A Gebserian Reading of Husserl’s Spatial Metaphysics, en *Proceedings of the 1992 American/Japanese Phenomenology Conference*, Tokio 1992, pp. 259-278.
- Kramer, E. M., “A Path to the Aperspectival”, presentado en la 'XVI Annual International Gebser Society Conference', en la Universidad estatal de Shippensburg, Shippensburg, 28 de noviembre de 1992.
- Kramer, E. M., “How we Arrive at Origin: How is it that We Can Ever not Always Already be at Origin?”, presentado en la *XXXV Annual Jean Gebser Conference*, Universidad estatal de California, Sacramento 2006.

se aplicaba la obra gebseriana a una «hermenéutica histórica de la identidad indo[asiática]-americana»<sup>174</sup>. Así mismo, junto a Mike Purdy (Governors State University)<sup>175</sup> y Noel Barstad (Gebser Archives, Ohio University)<sup>176</sup>, fundaría la revista *Integrative explorations: Journal of Culture and Consciousness* (1993-2003) en la que se editarían anualmente trabajos dedicados a problemáticas gebserianas<sup>177</sup>. Unos años antes, en la Universidad del Estado de Illinois, Michael Purdy había puesto en marcha la *Gebser Network Newsletter* con el objetivo de informar de las investigaciones relacionadas con nuestro autor, y, por su parte, Elisabeth A. Behnke fundaría 'The California Center for Jean Gebser Studies', al que pertenecería Georg Feuerstein.

De entre el resto de los Estados americanos del Norte, es probablemente California aquel donde el movimiento *New Age* y las

- 
- Kramer, E. M., “Nomads, immigrants, and belonging: Culture and anti-culture.” presentado en la reunión anual de la *Jean Gebser Society*, Monterey, 2011
  - Kramer, E., “A Gebserian and Beckerian look at the extinction vortex”, presentado en la *FourtyFourth Annual International Jean Gebser Society Conference*, Universidad de Nueva York, 17 de octubre de 2014.

<sup>174</sup> Pathak, Archana A., *To be Indian-American: Communicating, Diaspora, Identity and Home*, tesis doctoral para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Norman, Universidad de Oklahoma, 1998.

<sup>175</sup> Algunos de sus trabajos en relación al pensamiento de Gebser son: Purdy, Michael, “In gold we trust: How would Gebser trust? From monetary bodies to integrality”, Jean Gebser Conference, University of Philosophical Research, Los Angeles, California, octubre 4-6 de 2013; y “Consciousness Structures and Modern Communication: Oral, Literate, or What!” en *Integrative Explorations Journal*, vol. 6, N°1, agosto de 2000.

<sup>176</sup> Junto a Algis Mickunas, Barstad realizó el primer intento de traducir-adaptar la obra de Gebser al inglés: “Foundations of the Aperspective World”; en la revista *Main Currents in Modern World*, 29,2, pp. 80-88, noviembre-diciembre 1972; y enero-febrero 1974. Tras esta primera tentativa introductoria, Barstad y Mickunas completarían una adaptación de UG (visiblemente reducida) que llevaría por título *The Ever-Present Origin*: trad. Noel Barstad y Algis Mickunas, Ohio University Press, 1985. A día de hoy, sigue siendo la única traducción más o menos completa de la obra principal de Gebser al inglés.

<sup>177</sup> Existen varios números (1993-2003) que se pueden consultar online. Desde 2004, la Jean Gebser Society (<http://www.gebser.org/>) organiza conferencias anuales en diferentes ciudades de EEUU y edita un blog donde se discute la obra de Jean Gebser (<http://blog.gebser.net/>). Las principales instituciones asociadas a esta organización son: el California Institute of Integral Studies (<http://www.ciis.edu/>), el Departamento de Historia de la Ciencia de la Universidad de Oklahoma (<http://cas.ou.edu/hsci>) y el The Husserl Circle (<http://www.husserlcircle.org/>).

tesis de la teoría integral calaron de manera más significativa. No en vano, la meca de las nuevas tecnologías (Silicon Valley) es también un territorio donde conviven numerosos institutos de pedagogía experimental, «medicina alternativa» y «estudios interdisciplinarios» que alimentan numerosas formas de espiritualismo y neo-religiosidad (destaca la creencia en que la nube informativa de la red global configura una suerte de «conciencia colectiva» –la «noosfera» de la que hablaban los cosmistas rusos–)<sup>178</sup>. Así pues, no es de extrañar que en el 'California Institute for Integral Studies' de San Francisco –fundado en 1968 en por Haridas Chaudhuri (1913-1975)–, se realicen la mayor parte de los estudios “académicos” centrados en la obra de Jean Gebser. A día de hoy, en esta heterodoxa institución se han presentado un buen número de tesis (no menos heterodoxas) relacionadas con el pensamiento de Jean Gebser<sup>179</sup>. Por otro lado, sin salirnos de California,

---

<sup>178</sup> Creencia, por lo demás, afín a otras como las del «universo inteligente», el «Global Brain» o el mundo como organismo vivo (Gaia).

<sup>179</sup> Sirva de ejemplo el siguiente listado de tesis para la obtención de máster o doctorado:

- Todisco, Maria A., *The Psychology of Consciousness Evolution: An Inquiry into the Psychological Dimensions of Current Theories*, tesis para la obtención del doctorado en “Philosophy in East-West Psychology”, 'California Institute of Integral Studies', San Francisco, abril de 1997.
- Grunig, Hans Werner, *Spiritual Comportment and Structures of Consciousness. On the Phenomenology of the Ever-Present Origin*, tesis para la obtención del “Masters of Arts degree in Philosophy and Religion”, 'California Institute of Integral Studies', San Francisco, 1999.
- Jackson, Brian, *Complex Thinking, Perceiving, and Meaning-making: The Evolution of Integral Consciousness and the Paradigm of Complexity*, tesis para la obtención del “Master of Arts in East-West Psychology”, 'California Institute of Integral Studies', San Francisco, California, 1999.
- Suss, Jonathan D., *The Odyssey of the Western Legal Tradition Integral Jurisprudence: Toward The Self-Transcendence of Deficient-Mental Legal Culture*, tesis para la obtención del doctorado en “Philosophy in Humanities with a concentration in Individualized Studies”, 'California Institute of Integral Studies', San Francisco, 2006.
- Criado, Denis Martínez, *An Integral Aproach to Evolving Consciousness: Painting and Poetry, 1890-1950*, tesis para la obtención del grado en doctor de “Philosophy in Transformative Studies” del California Institute of Integral Studies, San Francisco, 2012.
- Breckenridge-Watts, Sharryn, *An Aperspectival presentation of Integral Consciousness: Based on Gebser's Structures of Consciousness and the Evolutionary Psychology of Sri Aurobindo*, tesis para la obtención del doctorado en “Philosophy in

en el Pacific Graduate Institute y en la Fielding Graduate University se realizaron otras dos tesis que parten explícitamente de los planteamientos gebserianos<sup>180</sup>.

En el mundo anglosajón se han realizado un gran número de trabajos académicos que redundan en este tipo de interpretaciones místicas de la obra de Jean Gebser<sup>181</sup>. De entre todos ellos destacan los de Aaron Cheak, actual presidente de la Jean Gebser Society, y uno de los pocos que se ha tomado la molestia de acudir a la obra original<sup>182</sup>. Aaron Cheak realizó una tesis doctoral en “Religious Studies” por la Universidad de Queensland (Australia) que versaba sobre el egiptólogo

---

Humanities with a concentration in Philosophy and Religion and an emphasis on Asian and Comparative Studies”, ‘California Institute of Integral Studies’, San Francisco, 2012.

- Moring, Gary F., *The Intimate Universe: A Phenomenological Investigation into Gebser's Structures of Consciousness Understood Within the Context of the Seth Material*, tesis para la obtención del grado de doctor de filosofía en Filosofía de la Religión, con particular énfasis en “Philosophy, Cosmology, and Consciousness”, ‘California Institute of Integral Studies’, San Francisco, 2016.

<sup>180</sup> Véase:

- Johnston, David, *The Evolution of Consciousness and the Individuation Process*, tesis para la obtención del doctorado en “Philosophy in Clinical Psychology”, ‘Pacifica Graduate Institute’, Santa Barbara, California, 1996.
- Fay, D'Arcy [Darcie] Hunt, *Integral Consciousness and Intercultural Competency: Gebser, Husserl and the Task of our Time*, tesis para la obtención del doctorado en “Philosophy in Human and Organizational Systems”, ‘Fielding Graduate University’, Santa Barbara (California), 2008.

<sup>181</sup> Sirva de ejemplo otra tesis doctoral, esta vez presentada en una Universidad del Estado de Iowa: Bardy, Daniel Joseph Kazim, *The Mind is the Tabernacle of the Consciousness Soul: A journey visiting the Roles of Consciousness, Communication, Education, and Technology in Human and Curriculum Development by Integrating Dewey, Gebser and Steiner: Past, Present, Future*, tesis para la obtención del grado de doctor en Educación, Universidad de Iowa del Norte, mayo de 2005.

<sup>182</sup> Como constatan sus artículos: Cheak, Aaron, (2008), “Primordial Trust: Ursprung and Urvertrauen in Jean Gebser”, *38th International Jean Gebser Society Conference*, Universidad de Latrobe, Victoria (Australia) 2008; y “From Poetry to Kulturphilosophie: Jean Gebser in Bio-Bibliographic Context”, *International Jean Gebser Society*, University of Philosophical Research, Los Ángeles, 4 de octubre de 2013. Su trabajo puede consultarse en academia.edu y en su blog personal: <http://www.aaroncheak.com/>.

y hermetista francés René Schwaller de Lubicz (1887-1961), cuya cosmología neopitagórica comparará con las teorías gebserianas<sup>183</sup>.

Pero el autor que con más éxito comercial ha incorporado las tesis gebserianas a sus libros en EE.UU. seguramente sea Ken Wilber<sup>184</sup>. Sus teorías sobre la evolución de la conciencia responden a un esquema de todavía mayor calado místico, si cabe, que el de Gebser y, según el autor, están influidas por (además de Gebser) Nāgārjuna, Ramana Maharshi, Sri Aurobindo, Jürgen Habermas, Teilhard de Chardin, Platón, Schelling, Plotino, la Filosofía Perenne, el budismo y el Vedanta Advaita. En 1998, Wilber fundó el Integral Institute<sup>185</sup>, y sus teorías influirían en el desarrollo de la Psicología Transpersonal<sup>186</sup> (de la que luego se distanciaria alegando que la Psicología Integral es «más inclusiva»), el movimiento integral (difundido en múltiples y variopintas webs *online*) y el movimiento *New Age* (aunque se mostrase crítico con el mismo). Además, Wilber trabajó con consejeros de varios

<sup>183</sup> Cheak, Aaron, “The Dissolution Solution: Desintegration, Enantiodromia, and the Alchemy of Consciousness”, *International Jean Gebser Society Conference*, Judson Assembly Hall, Nueva York, 18 de octubre de 2014. Aaron Cheak organizó los últimos ciclos de conferencias de la Jean Gebser Society en EE. UU.: “Architects of the Integral World”, celebrado en el CIIS (San Francisco, California) entre el 16 y el 18 de octubre de 2015, y “New Insights into Nature”, celebrado entre el 7 y el 9 de octubre de 2016 en la Universidad de Seattle (Washington). Las intervenciones pueden verse en Youtube.

<sup>184</sup> Wilber es uno de los principales promotores de la “Teoría Integral”. Tras verse atraído por el paradigma holográfico (en el que trabajaban autores como David Bohm), desarrolló un modelo de cuatro cuadrantes (atravesado por los ejes interior-exterior e individual-colectivo) que pretendía sintetizar todo el conocimiento y la experiencia del ser humano. Wilber empezó a teorizar lo Integral en los años 70, cuando publicó *The Spectrum of Consciousness* (1977). Posteriormente trabajaría en los libros *The Holographic Paradigm and other Paradoxes* (1982) y *Sex, Ecology, Spirituality* (1995), y se haría famoso con su *Kosmos trilogy. A Brief History of Everything* (1996). Desde entonces ha escrito numerosos libros sobre lo integral (*Integral Psychology*, *Integral Spirituality*, *Integral Life Practice*, *Integral Meditation*, etc.). Desde hace unos años vive en Denver y trabaja junto a Marc Gafny en el ‘Center for World Spirituality’, del que es cofundador.

<sup>185</sup> A este instituto perteneció, entre otros, el biólogo y filósofo chileno Francisco Varela (1946-2001).

<sup>186</sup> Uno de los campos en los que mayor influencia tiene la obra gebseriana es en el de pseudociencias afines a la Psicología. Véase, por ejemplo, Brown, Robin S., “Beyond the Evolutionary Paradigm in Consciousness Studies”, en *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2013, Vol. 45, N° 2.



políticos y presidentes de los EE. UU.<sup>187</sup>, y personalidades de renombre como Bill Clinton<sup>188</sup>, Al Gore, Jeb Bush, Stanislav Grof, Deepak Chopra o los hermanos Wachowski<sup>189</sup> han mencionado su influencia. Pese a la considerable celebración de su obra entre círculos de diverso tipo, también ha sido objeto de trabajos críticos que señalan su sesgada interpretación de la ciencia y su tendencia metodológica a la “teoría del todo” como inherentemente falaz<sup>190</sup>. Su libro *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution* (1995), cuyo capítulo cinco –“The Emergence of Human Nature”– hace uso de la clasificación gebseriana de la evolución de la conciencia, ha sido calificado por Michael Murphy<sup>191</sup>

<sup>187</sup> Así lo asegura el propio Wilber en *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, Shambhala, Boston 2001, p. 83.

<sup>188</sup> Bill Clinton leyó muchos de los libros de Ken Wilber y llegaría a recomendar su lectura en el World Economic Forum organizado en 2006 en Davos (Suiza) –un vídeo del momento se puede ver en youtube: [<https://www.youtube.com/watch?v=GEjKr2gA8Wk>]–, cumbre en la que señaló la necesidad de alcanzar un «nivel de conciencia más integrado». Sobre la obra de Wilber *The marriage of Sense and Soul*, Clinton escribió una reseña de cuatro páginas y se la envió como recomendación de lectura al vicepresidente Al Gore, quien afirmaría en una entrevista a la *The New Yorker Magazine* que le había gustado mucho la forma en que busca «reconciliar ciencia y religión» [*The Rolling Stone*, 9/11/2000]. Clinton se mostraría muy interesado por la Integral Ecology y el proyecto de la Integral University, llegando a decir que Wilber «es brillante». En una entrevista publicada el 30 de noviembre de 2009 en *Foreign Policy*, Clinton cuenta que el libro *A theory of everything* de Ken Wilber le influyó mucho. Disponible online en: [<http://foreignpolicy.com/2009/11/30/bill-clintons-world/>].

<sup>189</sup> En varias grabaciones colgadas en Youtube pueden consultarse las charlas entre Ken Wilber, Lana Wachowsky y Larry Wachowsky tenidas el 19 de Julio de 2004 en torno a la película de Matrix: [<https://www.youtube.com/watch?v=3ZWFWzN-80I>].

<sup>190</sup> Thompson, William Irvin, *Coming into Being: Artifacts and Texts in the Evolution of Consciousness*, editorial St. Martin, Nueva York, 1997, pp. 12-13.

<sup>191</sup> Michael Murphy (1930-) pasó 18 meses practicando meditación en Puducherry (India) junto a Sri Aurobindo, y en 1960 haría una estancia en el Sri Aurobindo Ashram Cultural Integration Fellowship de San Francisco. En 1962 fundó junto a Dick Price el famoso centro de educación alternativa Esalen Institute en Big Sur (California), el cual tendría un papel clave en el desarrollo del 'Human Potential Movement', iniciativa que tenía por objeto el estudio del “potencial consciente” del ser humano tal como había sido propuesto por Aldous Huxley, William James o Carl Rogers, y que luego poetizaría la generación Beat. Por el Esalen Institute y el Human Potential Movement pasaron, entre otros, Abraham Maslow, Joseph Campbell, Richard Feynman, Alan Watts, Stanislav Grof, Aldous Huxley, Gregory Bateson, John C. Lilly, Virginia Satir, Claudio Naranjo, Arnold J. Toynbee, Ida Pauline Rolf, Humphry Osmond, Jerry Rubin, Fred Frith, B. F. Skinner, Fritz Perls, Moshe Feldenkrais, Fritjof Capra, Paul Tillich, Ray Bradbury, Albert Hofmann, Joseph Banks Rhine, Dennis Lewis, Joan Baez, Ansel Adams, Carlos Castaneda, Buckminster Fuller, Harvey Cox,

como uno de los más importantes del siglo XX, junto con *The Life Divine* de Aurobindo, *Sein und Zeit* de Heidegger, y *Process and Reality* de Whitehead.

Según Ken Wilber, el indólogo Georg Feuerstein (1947-2012) fue el más importante introductor del pensamiento de Jean Gebser en EE. UU., y sus contribuciones al estudio del Yoga merecieron los halagos de Mircea Eliade. Nacido en Würzburg (Alemania), Feuerstein estudió en Inglaterra y acabó ejerciendo en EEUU, donde sería codirector del 'California Center for Jean Gebser Studies'. Junto a la introducción realizada por Allan Combs<sup>192</sup> (Universidad North Carolina-Asheville), su libro *Structures of Consciousness: The Genius of Jean Gebser: An Introduction and Critique*<sup>193</sup> es, probablemente, el trabajo sobre el pensamiento de Gebser más citado en EE. UU.

Recientemente, los libros de Gary Lachman (músico fundador de Blondie, exguitarrista de Iggy Pop y afín a personajes místicos como Rudolf Steiner), *A secret history of Consciousness* (2003) y *The Secret Teachers of the Western World* (2015), es probable que dieran uno de los impulsos difusores más notables al pensamiento gebseriano (pues también están traducidos al castellano). Recurriendo a otro tipo de medios de difusión, John David Ebert, en su canal de Youtube<sup>194</sup>, expone sus análisis de la obra de Gebser, así como su relación con algunas formas de arte contemporáneo y con la obra de otros autores como Karl Jaspers, Oswald Spengler o Peter Sloterdijk. Como es de

---

Robert Bly, Andrew Weil, Spalding Gray, Peter Matthiessen, Sara Nelson, Dean Ornish, Amory Lovins, Robert Anton Wilson, Chungliang Al Huang, James Hillman, Paul Krassner, Viktor Frankl, Terence McKenna, Susan Sontag o Linus Pauling.

<sup>192</sup> Combs, Allan, "Inner and Outer Realities: Jean Gebser in a Cultural/Historical Perspective", en *Journal of Integral Studies*, originalmente presentado como conferencia en el 'Jean Gebser Symposium 2000', Dresden, 2000.

<sup>193</sup> Feuerstein, Georg, *Structures of Consciousness: The Genius of Jean Gebser: An Introduction and Critique*, Integral Publishing, Lower Lake, California, febrero de 1987. Feuerstein también publicaría: *Jean Gebser: What color is your consciousness?*, Robert Briggs A., San Francisco, mayo de 1989.

<sup>194</sup> Sobre Jean Gebser realizó dos series de lecturas: una donde analiza *The Ever-Present Origin* [[https://www.youtube.com/watch?v=rB77\\_07isYU](https://www.youtube.com/watch?v=rB77_07isYU)] y una conferencia en el Astrological Institute de Scottsdale (2001) [<https://www.youtube.com/watch?v=xv83oZ7MsdJ>].



suponer, muchos otros autores anglosajones de tendencia espiritualista pueden estar influenciados de manera más o menos directa por los trabajos de Jean Gebser. Nosotros hemos acotado la búsqueda a aquellos autores que: o bien han admitido una influencia explícita y, a partir de ella, desarrollado sus propias visiones en libros de considerable repercusión<sup>195</sup>, o bien han trabajado el pensamiento gebseriano en el ámbito académico<sup>196</sup>, donde, al igual que en el mundo germano, la teoría integral también ha permeado las prescripciones geopolíticas<sup>197</sup>.

### 2.3. RECEPCIÓN DE LA OBRA DE GEBSER EN EL MUNDO HISPANO

Existen algunas razones por las que Gebser gozó de cierta (aunque muy escasa) atención en el mundo hispano antes de que se tradujera su obra principal al castellano (2011): por un lado, en el

---

<sup>195</sup> Algunas personalidades estadounidenses que han expresado su admiración por la obra de Jean Gebser son el matemático Ralph Abraham (Universidad de California, Santa Cruz), el escritor “psiconauta” Daniel Pinchbeck y el filósofo social y crítico cultural William Irwin Thompson (quien también ha impartido clases en el 'California Institute of Integral Studies').

<sup>196</sup> Entre los trabajos de este ámbito cabe destacar la tesis no publicada de Thompson [Thompson, George Moore, *Mind, consciousness and epistemology: the Gebserian paradigm*, Universidad del Norte de Carolina, Asheville, 1991], donde se discute el potencial epistemológico de la teoría de las estructuras de conciencia de Gebser, en lugar de asumirlas como una forma de «ontología psíquica». Comparándola con las epistemologías de Aristóteles, Nicholas Capaldi y O'Conner, Thompson pretende reubicar la validez de la noción de origen gebseriana. Entre los restantes trabajos que estudian el pensamiento de Jean Gebser desde su recepción estadounidense podemos citar:

- Gidley, Jennifer, “The Evolution of Consciousness as a Planetary Imperative: an *Integration of Integral Views*”, en *Integral Review: A transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought*, 'Research and Praxis', N.5, pp. 4-226. Recurso online.
- Swanson, Steven, “The Integral and The Spiritual in Ken Wilber and Jean Gebser”, en *JOY: The Journal of Yoga*, septiembre 2002, vol. 1, N° 1.
- Neumann, Zayin, “Atemporal Creativity. Evolution Beyond Lines & Spirals”, *ReVision*, Vol. 32, N° 1, primavera 2010.
- Banerji, Debashish, “Integrality and Embodiment in Jean Gebser and Sri Aurobindo” en la '43ª Jean Gebser Society Conference', Los Ángeles, 10/4/2013.

<sup>197</sup> Véase Litfin, Karen (Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Washington), “Towards an Integral Perspective on World Politics: Secularism, Sovereignty and the Challenge of Global Ecology”, en *Millennium: Journal of International Studies*, 2003, Vol.32, N°1, pp. 29-56.

ámbito de la filología alemana<sup>198</sup>, a parte de la mínima atención que haya merecido su traducción junto a Cernuda de algunos poemas de Hölderlin<sup>199</sup>, su estudio sobre *Rilke und Spanien*, (1936/1940)<sup>200</sup> fue pionero y todavía es referencia ineludible para los estudiosos del poeta; por otro, algunos de sus artículos fueron traducidos al castellano y publicados en Argentina a mediados de los años cincuenta<sup>201</sup>, influyendo, por ejemplo, en las teorías psicoanalíticas de Luis Chiozza<sup>202</sup> o en la esperanza teológica del cubano Pedro Vicente Aja<sup>203</sup>. Así mismo, Juan Manuel Bonet le dedicó una entrada en su *Diccionario*

<sup>198</sup> Algunos investigadores en filología alemana de las universidades hispanoamericanas también han trabajado la obra original de Jean Gebser. Por ejemplo, en un artículo de 2003, Héctor A. Piccoli expone los puntos de vista que Gebser desarrolla en UG acerca del uso del adjetivo en la historia de Occidente, partiendo de su distinción de dos niveles en la interpretación histórica de la metáfora: la práctica poética y la reflexión teórica: Piccoli, Héctor A., “Zu einer geschichtlichen Reflexion über die Metapher”, Universidad Nacional de Rosario, *Revista de Filología alemana*, 2003, 11, pp. 7-25.

<sup>199</sup> A pesar de las múltiples publicaciones en revistas realizadas durante su estancia en España (1931-1936), a día de hoy sólo ha sido reeditado su trabajo como traductor junto a Cernuda: Hölderlin, Friedrich, *Poemas*, introducción y versión de Luis Cernuda (en colaboración con Hans Gebser); prólogo de Jenaro Talens, Visor, Madrid, 2005. Recientemente, Nuria Gasó Gómez ha estudiado el contexto de esta traducción: “Luis Cernuda, Hans Gebser y Friedrich Hölderlin. Perfiles de una investigación en marcha”, en *Eu-topías: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos*, 2016, N°12, pp. 41-60. Según la traductora, «el desconocimiento casi total del paradero de Gebser en la cultura hispánica, quien tras su estancia en España se convertiría en un renombrado filósofo, es un indicio más del poco interés que ha suscitado este tema en nuestra lengua».

<sup>200</sup> También su trabajo sobre *Lorca, Poète-Dessinateur...* (1949), al relatar de primera mano los preparativos de algunos dramas del poeta granadino, recibió cierta atención en los estudios introductorios de posteriores ediciones de, por ejemplo, *La casa de Bernarda Alba*: tanto la de Andrés Amorós para Plaza & Janes editores (Barcelona, 1995), como la de Mario Hernández para Alianza (Madrid, 1996).

<sup>201</sup> Tal es el caso de las traducciones realizadas por A. L. Bixio incluidas en el volumen *La nueva visión del mundo*: “Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo” y “La cuarta dimensión como signo de la nueva visión del mundo”, trad. De Alberto Luis Bixio, Sudamericana, Buenos Aires 1954, pp. 13-38 y 287-311 respectivamente. Este volumen sería reeditado en 1956. Vid. lista cronológica de publicaciones.

<sup>202</sup> Véase Chiozza, Luis, *Obras completas*, Tomo IV. Metapsicología y Metahistoria 2 (1978-1983). Escritos de teoría psicoanalítica, Zorzal, Buenos Aires, 2008.

<sup>203</sup> Véanse las menciones a Gebser (en relación a sus teorías sobre la irrupción del tiempo, la libertad y la cuarta dimensión) en el artículo de Aja, Pedro Vicente, “La revolución científica y la libertad del hombre”, en *Cuaderno del Congreso por la Libertad de la Cultura*, N°24, París, mayo-junio 1957, pp. 26-30.

*de las Vanguardias en España (1907-1936)* (1995)<sup>204</sup>. Más allá de esto, la obra principal de Gebser empezó a ser leída en los países de habla hispana a través de su traducción inglesa (*The Ever-Present Origin*), debido, en gran medida, a las menciones que de ella hizo el gurú mediático Ken Wilber en *Up from Eden. A Transpersonal view of Human Evolution* (1981)<sup>205</sup>. De hecho, antes de su traducción al castellano, el trabajo de Gebser es mencionado por Raquel Torrent, presidenta de Honor de la Sociedad Integral Española, en su entrevista

---

<sup>204</sup> Bonet escribe lo siguiente sobre nuestro autor: «Gebser, Hans o Jean (¿-?). Poeta y ensayista suizo de lengua alemana. Su obra poética se inicia con el volumen *Zehn Gedichte* (Berlín, Die Rabenpresse, 1932). Durante parte de los años treinta residió en Madrid, donde estuvo en estrecho contacto con los poetas de la generación del 27. Tradujo para Cruz y Raya a Novalis, y a Hölderlin en colaboración con Cernuda, que le ayudó a verter al castellano uno de sus propios poemas para *Caballo verde para la poesía*; en 1936 trabajaba en la traducción a nuestro idioma de *Despertar de primavera* de Frank Wedekind. Su segundo libro de versos, *Gedichte eines Jahres* (Berlín, Die Rabenpresse, 1936) lo ilustró García Lorca. En colaboración con Roy Hewin Winstone publicó la antología *Neue Spanishce Dichtung* (Berlín, Die Rabenpresse, 1936), cuyo prólogo está fechado en Madrid en 1935, y en la que están representados Alberti, Aleixandre, Altolaguirre, Cernuda, García Lorca, Guillén, Prados y Salinas. Durante la guerra civil se alineó con la República, como lo demuestra su colaboración en la revista de Neruda y Nancy Cunard *Los poetas del mundo defienden al pueblo español*. Posteriormente, tradujo al alemán a Bergamín -*Euriges Spain (Zwei Essays)*, Lucerna, Vita Nova, 1940-, y publicó un libro sobre Rilke und Spanien (Zúrich, Oprecht, 1945) -libro que según Enrique Lafuente Ferrari de no ser por la guerra civil habría visto la luz en nuestro país, y en castellano-, y dos sobre la obra de García Lorca: *Lorca poète-dessinateur* (París, GLM, 1949) y *Lorca oder Das Reich der Mütter* (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1949). Su obra más ambiciosa, la suma en dos volúmenes *Ursprung und Gegenwart* (Stuttgart, Detusche Verlags-Anstalt, 1949-1953) contiene numerosas referencias hispánicas». Bonet, Juan Manuel, *Diccionario de las Vanguardias en España (1907-1936)*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 286. La presentación de Bonet es correcta excepto en dos datos (dejando a un lado la ausencia de referencias a su cronología y lugar de nacimiento): la obra de Bergamín que tradujo al alemán llevaba por título *Ewiges Spanien*, y la obra Rilke und Spanien se publicó originalmente en 1940.

<sup>205</sup> Wilber, Ken, *Up from Eden. A Transpersonal view of Human Evolution*, Shambala, Colorado, 1983. En este año, la traducción al inglés de UG (*The Ever-Present Origin*) todavía no se había publicado (saldría por primera vez en 1985). Wilber cita la única parte ya traducida al inglés, “Foundations of Aperspective World”, publicada en la citada 'Main Currents', vol. 29, N°2, 1972. En *Up from Eden*, Wilber también hace referencia a *The Origins and History of Consciousness* (traducido al inglés en 1954) de Erich Neumann, cuyo original alemán había sido publicado el mismo año que la primera parte de UG, 1949. Este libro acaba de ser traducido al castellano: Neumann, Erich, *Los orígenes e historia de la conciencia*, dos volúmenes, traducción de Juan Brambilla Vega, Traducciones Juguianas, 2015.

a Ken Wilber<sup>206</sup>, en la que le preguntaría si conocía la teoría del perspectivismo de Ortega y Gasset<sup>207</sup>, y si, a su juicio, tendría algo que ver con la teoría del aperspectivismo de Jean Gebser («teniendo en cuenta que fue amigo de Gebser en los círculos culturales de Madrid durante la Segunda República Española»<sup>208</sup>).

En 2011, con su esmerada traducción de UG al español (*Origen y Presente*<sup>209</sup>), J. Rafael Hernández Arias abrió la posibilidad de que se extendieran los estudios sobre el pensamiento gebseriano en el mundo de habla hispana. En Internet, los artículos escritos por Francisco Traver («psiquiatra integrador» del Hospital Provincial de Castellón de la Plana)<sup>210</sup> se encuentran entre los más documentados, aunque en ellos se

---

<sup>206</sup> En ella, Wilber dice haber sido uno de los primeros en leer y hablar sobre Jean Gebser en el mundo anglosajón: «cuando me encontré con su trabajo, lo vi todo muy claro porque, simplemente, sabía que él tenía razón. (j) Ahora me doy cuenta de que había cosas que sí eran correctas y cosas que no lo eran tanto, aunque su trabajo sigue siendo válido como pionero en su época. Su nivel más elevado es en realidad sólo uno de cuatro o más niveles superiores. Mezcla el nivel turquesa integral con el verde, por lo que no llega a tener claros los niveles, no habla para nada de líneas y por supuesto tampoco de estados. Lo que sí hizo muy importante, y es lo que tiene valor, es comprender la altitud, entender la existencia de las distintas visiones del mundo, porque nadie había llegado antes a plantear algo como eso». Entrevista realizada en Denver el 4/03/2010. Disponible en el blog de Raquel Torrent: [<http://articulos.raqueltorrent.es/articulos/entrevista-a-ken-wilber-denver-marzo-2010/>].

<sup>207</sup> Según nos informó el traductor de la obra de Gebser *Origen y Presente* al castellano, J. Rafael Hernández Arias, poco antes de que nosotros iniciáramos el presente proyecto, una doctoranda de la Universidad de Valencia se había puesto en contacto con él para tantear la posibilidad de realizar una tesis sobre la influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de Gebser. Finalmente, al parecer, el proyecto no se llevó a cabo.

<sup>208</sup> Sobre la cuestión de la relación entre el perspectivismo de Ortega y el aperspectivismo de Gebser, Wilber se limita a decir: «Bien, sí, pienso que existen algunas similitudes entre ellas. Si miramos el aperspectivismo desde un punto de vista integral, se trata de una estructura que viene después del perspectivismo racional. Con el perspectivismo racional se pueden tomar perspectivas por primera vez aunque te quedas anclado en una sola perspectiva particular, mientras que si tomamos una perspectiva integral estamos abiertos a cualquier perspectiva diferente ya que integral quiere decir que vas a mantener una cohesión integradora. Esto, sin duda, tuvo cierta influencia sobre mí». Entrevista (arriba citada) realizada en Denver el 4/03/2010.

<sup>209</sup> Gebser, Jean, *Origen y Presente*, traducción de Javier Rafael Hernández Arias, Atalanta, Girona 2011.

<sup>210</sup> Traver edita los blogs “Neurociencia-Neurocultura” (<https://pacotraver.wordpress.com/>) y “La nodriza de las hadas y el rey carmesí. El impacto de la hiperrealidad en el psiquismo humano”. (<https://carmesi.wordpress.com/about/>). Entre otras publicaciones, también ha participado en el libro *Espiritualidad y política* (2011) junto a textos de Ken Wilber, Ervin

asuman las tesis de Gebser acriticamente. Por otra parte, entre los intelectuales españoles que expresaron su parecer (entusiasta en ambos casos) sobre la obra de Gebser, se encuentran Andrés Rábago García, «El Roto», (pintor y dibujante)<sup>211</sup> y Rafael Argullol (ensayista y profesor de estética en la Universidad Pompeu Fabra)<sup>212</sup>. No obstante, hasta el día de hoy –que sepamos–, el único académico hispano que ha mencionado con más o menos rigor histórico el trabajo de Gebser es Dalmacio Negro Pavón<sup>213</sup>.

---

Laszlo, Leonardo Boff, Tariq Ramadan, Federico Mayor Zaragoza, Andrés Schuschny y otros. También Schuschny, editor del blog “Humanismo y conectividad”, ha tratado en varias entradas la obra de Gebser.

<sup>211</sup> «Gebser es un interesantísimo filósofo alemán de los años 50. En *Origen y presente*, un libro denso de unas 800 páginas, estudia el proceso evolutivo de la conciencia humana, un tema que me interesa particularmente. Es un estudio exhaustivo al que no se le puede poner ningún pero. Analiza cómo hemos pasado de la conciencia mágica del hombre primitivo a la mental del hombre actual, y cómo nos encaminamos hacia la conciencia integral, marcada por unos parámetros mucho más amplios. En un ámbito en el que domina la superchería, un trabajo así de documentado es siempre bienvenido». En el suplemento El Cultural, *El Mundo*, 05/01/2012. En otras entrevistas recientes, el famoso viñetista insiste en la «necesidad de una nueva conciencia» para que, entre otras cosas, se abole la tauromaquia y se detenga el deterioro ambiental: «(...) Para mí, la conciencia lo es de todo». Véase: [<http://www.cuatroojosmagacin.com/2017/07/02/el-roto-no-necesitamos-mas-ideas-ya-hay-muchas-necesitamos-otra-conciencia/>].

<sup>212</sup> Argullol cita *Origen y Presente* entre los libros de 2011 que más le ha impactado, «por el audaz planteamiento que hace confluir la cultura filosófica y la ciencia en una perspectiva de futuro». En: *La Vanguardia*, 31/12/2011.

<sup>213</sup> Véase: Pavón, Dalmacio N., “El fin de la normalidad. ¿Un nuevo tiempo eje?”, *Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas*, sesión del día 21 de enero de 2014. También Miguel Rodríguez de Peñaranda cita a Gebser brevemente, presumiblemente filtrado a través de Wilber, en su trabajo sobre el budismo. Vid. Rodríguez de Peñaranda, Miguel, *El Budismo. Una perspectiva histórico-filosófica*, editorial Kairós, Barcelona 2012, pp. 61-62: «Jean Gebser -y con él después Ken Wilber- habló de la emergencia de una estructura capaz de incorporar todos los estadios previos, incluido el racional, que denominó *integral*. Esta estructura podría comprender el proceso completo de desarrollo de las estructuras previas (arcaica, mágica, mítica, racional) sin caer en las limitaciones de cada cual y dando a cada una el espacio y la dimensión que les corresponde. No sería, por supuesto, la perspectiva definitiva, pues toda interpretación responde a las necesidades históricas concretas, que se verán superadas por lo venidero. Lo integral, no obstante, logra recuperar todas las perspectivas pasadas hasta el *arjé* de la materia que trata, y, en este sentido, puede decirse que es la más completa hasta la fecha. Dado que el Buddha no fue un racionalista típico, ni mucho menos un mitómano o un metafísico, y expresó tanto en actos como en teorías una capacidad asombrosa de integración, podría afirmarse que, cuando menos, esta, la integral, era su posición de partida». Al margen de que la pretensión de Peñaranda de desvincular la

Finalmente, desde el ámbito científico, Francesc Mestres Naval y Josep Vives Rego, asociados respectivamente a los departamentos de genética y microbiología de la Universidad de Barcelona, publicaron recientemente en la revista *Agora* de la Universidad de Santiago de Compostela un artículo titulado “Las mutaciones de la conciencia de Jean Gebser: una revisión crítica desde la evolución biológica y cultural”<sup>214</sup>. Con este artículo, los autores reivindicaban la obra de nuestro autor y pretendían, a partir de los conocimientos actuales de la genética, fundamentar sus tesis sobre las «estructuras de la conciencia». Siendo una propuesta interesante, Mestres Naval y Vives Rego incurrían en dejes sincronistas, sugerencias oscurantistas y exceso de acriticismo, llegando a abrazar la mera especulación pseudocientífica (incluso soteriológica <sup>215</sup>). Además, los autores asumen ciertos mitos culturalistas y «cerebrocentristas» y hacen un uso *metafísico* de los conceptos de la Física, hasta el punto de afirmar, siguiendo las tesis de nuestro autor, cosas como la siguiente: «creemos con Gebser, que la nueva conciencia llegará cuando seamos capaces de dominar el tiempo»<sup>216</sup>, pues «el nuevo concepto del tiempo es fundamental, es una nueva dimensión de la conciencia humana»<sup>217</sup>.

---

estructura de conciencia integral y la metafísica no se sostiene (pues, junto a la «estructura de conciencia arcaica», se trata de la más metafísica de todas las estructuras de conciencia postuladas por nuestro autor), su interpretación de la doctrina gebseriana revela la influencia de las tesis wilberianas, según las cuales, a la estructura de conciencia integral –que en Gebser es la definitiva– seguirían otras nuevas «cualitativamente superiores» (y de características no menos oscuras: lo plural, lo no dual, etc.).

<sup>214</sup> Mestres Naval, Francesc y Vives Rego, Josep, “Las mutaciones de la conciencia de Jean Gebser: una revisión crítica desde la evolución biológica y cultural”, en *Agora: papeles de filosofía*, 2016, vol. 35, nº2, pp. 107-131.

<sup>215</sup> «Creemos que la salvación de la humanidad podría llegar si, entre otras cosas, somos capaces de dominar el tiempo y esta es la meta a alcanzar por la nueva conciencia». Naval y Rego, op. Cit., p. 128.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 121. La crítica pormenorizada a las tesis de Naval y Rego la dejaremos para un artículo de próxima publicación.



## 2.4. RECEPCIÓN DE LA OBRA DE GEBSER EN EL RESTO DEL MUNDO

La recepción de la obra de Gebser en el resto del mundo se daría principalmente a partir de la traducción norteamericana de UG, siendo quizás el pseudofilósofo húngaro Ervin Laszlo quien con más éxito (de ventas) adaptaría la profecía gebseriana a sus teorías «integrales» sobre la «Evolución General»<sup>218</sup>. Siguiendo estas teorías, junto a Béla H. Banáthy, Riane Eisler, Francisco Varela, Gyorgy Campis y otros científicos, en 1984 fundará el 'Grupo de Investigación de Evolución General'<sup>219</sup>, un grupo que se insertará en el 'Club de Budapest' (también dirigido por Ervin Laszlo), y que publicaría sus “resultados” en la revista *World Futures: The Journal of General Evolution* (Taylor & Francis) desde 1986.

En lo que atañe a la presencia de la obra de Gebser en el corpus bibliográfico de otras lenguas, cabe señalar que, en 1952, se publicó una traducción italiana de *Abendländische Wandlung*<sup>220</sup>, y, en Brasil, se publicaría en 1972 una traducción portuguesa de *Asien lächtel anders*<sup>221</sup> que sería reeditada en 1973, año en el que también vería la luz un extracto de UG bajo el título “Os polos da alma”<sup>222</sup>. En 1998, en Riga (Letonia), se dictó una conferencia sobre Gebser a partir del volumen editado por Rudolf Hämmerli *Einbruch der Zeit* (1995)<sup>223</sup> en el que se

<sup>218</sup> Por ejemplo, en Laszlo, Ervin, *Quantum Shift in the Global Brain: How the New Scientific Reality Can Change Us and Our World*, Inner Traditions. Rochester, 2008, p. 123. Por lo demás, sus sonrojantes teorías del «cambio global» y el «campo Akáshico» están llenas de referencias a la teoría de la conciencia integral de Gebser y Wilber: László, Ervin, *Science and the Akashic Field: An Integral Theory of Everything*, Inner Traditions, Rochester, 2004.

<sup>219</sup> Véase: [<http://www.thedarwinproject.com/gerg/gerg.html>].

<sup>220</sup> Gebser, Jean, *Transformazione dell'occidente. Un compendio dei risultati dell'indagine moderna nel campo della fisica, della biologia e della psicologia, loro importanza per il presente e l'avvenire*, traducción de Guido Gentilini, editorial Casini, Roma 1952. En 1946 ya se había publicado una traducción al holandés, y en 1947 saldría su versión sueca. Véase la lista cronológica de publicaciones.

<sup>221</sup> Gebser, Jean, *A ásia sorri diferente*; en: “Ananda. Casa sri Aurobindo”, números 6-8, Salvador-Bahia-Brasil, septiembre/noviembre de 1972.

<sup>222</sup> Gebser, Jean, *Os polos da alma*; en: “Ananda”, Salvador-Bahia-Brasil, abril de 1974. También sería traducido al holandés: véase la lista cronológica de publicaciones.

<sup>223</sup> Hämmerli, Rudolf (edi.) y Gebser, Jean, *Einbruch der Zeit*, editorial Novalis, segunda edición, 2008.

seleccionaban algunos de los textos de Jean Gebser sobre la problemática del tiempo. Este libro sería traducido al letón y publicado el mismo año<sup>224</sup>. En francés, Gebser ya había publicado en vida un libro sobre Lorca con 13 dibujos del poeta<sup>225</sup> y, más recientemente, Michèle Roquancourt tradujo una conferencia dada por nuestro autor en 1965 (“Menschenbild und Lebensgestaltung”<sup>226</sup>) que se publicó en forma de cuaderno en 2011 bajo el título *L'image de l'homme et la conscience*<sup>227</sup>.

Uno de los textos más traducidos de Gebser es *Angst. Ursachen, Symptom, Überwindung*, de 1962, el cual aparecería en versión americana, francesa y holandesa el mismo año, y en sueco en 1965<sup>228</sup>. Sin embargo, su obra capital, *Ursprung und Gegenwart*, por el momento solo ha sido traducida al inglés (1985) y al español (2011). En este sentido, es significativo que Jean Gebser solo disponga de entrada en wikipedia en los idiomas alemán, español, francés, inglés y suomi (finlandés)<sup>229</sup>. Sin embargo, las doctrinas soteriológicas gebserianas fueron pronto adoptadas por algunos gurús hindúes<sup>230</sup>, y, en la actualidad, permearon también en el mundo árabe<sup>231</sup> y judío<sup>232</sup> a través

<sup>224</sup> Gebser, Jean (ed. Rudolf Hämmerli), *Laika lelausanas*, Izdeveji Klauss Altermans un Anita Caure, Riga, 1998.

<sup>225</sup> Gebser, Jean, *Lorca. Poète-dessinateur. Avec 13 dessins inédits de Federico García Lorca*, GLM, París 1949.

<sup>226</sup> Véase JGG, Vol. VI.

<sup>227</sup> Publicado por la Jean Gebser Gesellschaft en Berna. Disponible online en formato PDF: [<http://www.jean-gebser-gesellschaft.ch/publik.html>].

<sup>228</sup> Véase la lista cronológica de publicaciones.

<sup>229</sup> Por otro lado, en 2006 se incluyó una entrada con su nombre y su ficha biográfica en el *Historisches Lexikon der Schweiz*, el cual también cuenta con versiones italiana y francesa. Ejemplares de su obra los podemos encontrar en las bibliotecas nacionales de: Francia (también en SUDOC), Israel (como Hans Gebser), la Library of Congress de EEUU, Polonia, Suiza (también en RERO), España, Alemania, Letonia, la República Checa, Croacia y los Países Bajos. Cf. Fichero de Autoridades Virtual Internacional (VIAF) [<http://viaf.org/viaf/54161745/>] e Identificador Estándar Internacional de Nombres (ISNI).

<sup>230</sup> Sisirkumar Mitra, *Resurgent India*, Allied Publishers Private Ltd., Bombay, 1963, p. 419.

<sup>231</sup> A través, hasta donde sabemos, de las traducciones al árabe de los libros del místico británico Colin Wilson en los que se cita a Gebser, como *Dreaming to some purpose* (2004), traducido al árabe por Lutfiya Al-Dulaimi, Al-Mada, 2015 (citado en la p. 153 de dicha traducción).

<sup>232</sup> Shaiya Rothberg, *The Torah of Human Rights – Halacha and Aggadah*, ‘The conservative Yeshiva in Jerusalem’, transcripción de un curso de verano sobre los derechos humanos a la luz de la Torá impartido en 2014. Se cita la versión inglesa de la obra de Gebser.



de citas en obras anglosajonas. Por lo demás, en la Universidad de Putra (Malasia) hay un par de doctorandos en literatura inglesa que trabajan la obra de Gebser<sup>233</sup>, y en las islas británicas se han utilizado sus escritos para analizar nuestra relación con los formatos artísticos derivados de las nuevas tecnologías<sup>234</sup>. Como se puede comprobar, a día de hoy sigue siendo la traducción inglesa de *Ursprung und Gegenwart* la más citada en los diversos trabajos que hacen referencia a Jean Gebser<sup>235</sup>, y, entre todos estos, no encontramos ninguno que se haya sumergido todavía en una revisión histórica y crítica (racionalista, materialista) exhaustiva de las tesis que mantiene en esta obra.



---

<sup>233</sup> Sayyed Ali Mireyanat & Elahch Soofastaci, “Epochs and Evolution of Consciousness by Gebser and Barfield”; en: *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 6, N° 5, septiembre 2015, Roma (Italia), pp. 450-454.

<sup>234</sup> Birkin, Guy, “Art, Digitality and Consciousness”, *C&C'05, School of Art and Design*, Nottingham Trent University, abril 12-15, Londres, 2005.

<sup>235</sup> Por ejemplo, en Italia se presentó recientemente una “tesis” que cita frecuentemente las «pioneras» aportaciones de Gebser (citándolo mal, ya que se hace referencia incompleta a *The Origin Ever-Present*, cuya primera parte -se dice- habría sido publicada en 1932) y su influencia en el pensamiento de Ken Wilber. Véase: Rosati, Simone, *Verso un paradigma per la formazione delle risorse umane nel XXI sec: un approccio complesso ed integrale tra Edgar Morin e Kenneth Earl Wilber*, tesis doctoral supervisada por Gianluca Bocchi, Scuola di Antropologia de Epistemologia della Complessità, Bérgamo-San Francisco, 2012.



## **APARTADO II. CONTEXTO Y PROPÓSITOS DE *ORIGEN Y PRESENTE***

*Donde se presenta la obra principal de Gebser;  
Origen y presente, y se analizan el contexto histórico y las  
influencias noemáticas que condicionaron su elaboración.*





### §3. Presupuestos y propósitos de *Origen y presente*

En esta sección presentamos la obra de Jean Gebser, *Origen y presente*, atendiendo a sus objetivos manifiestos y discerniendo sus presupuestos ideológicos. Nuestra intención es aclarar los principales «ejes rectores» de la metodología que sigue nuestro autor en la elaboración de su obra, distinguiendo entre lo que dice estar haciendo y lo que realmente hace. Para ello, además de analizar los referentes en los que pretende legitimarse, compararemos algunos de sus fragmentos más significativos con los de autores que dice estar «superando». Así mismo, presentaremos las principales corrientes ideológicas contra las que Gebser escribe, apuntando algunas de las incongruencias en las que incurre con ciertos rechazos. Este recorrido desembocará en una somera enumeración preambular de las principales características que, según nuestra lectura, cabe atribuir al pensamiento gebseriano.

El par origen y presente que da título a la obra principal de Jean Gebser nos remite a una especie de «metafísica de la presencia». Esta concepción ontológica se *confunde*, en el desarrollo de la obra, con una epistemología radicalmente gnóstica (mística), de ahí que la obra gebseriana no tenga un objetivo eminentemente filosófico (aunque en ella se practique la clasificación y la crítica sin cuartel), sino teológico-dogmático (Gebser lo llamará «eteológico») y profético-soteriológico, dirigido a ofrecer las claves para superar «el principio, el fin, el espacio y el tiempo» en tanto que concepciones inauténticas que pervierten «lo originario».

«Lo que experimentamos en la actualidad no solo es una crisis europea. Tampoco es una mera crisis de la moral, de la economía, de las ideologías, de la política, de la religión. No solo afecta a Europa y a América, sino también a Rusia y al Lejano Oriente. Se trata de una crisis mundial y de una crisis de la humanidad solo comparable a las que se produjeron en coyunturas de gran trascendencia, que fueron

definitivas y decisivas para la vida de la tierra y de la respectiva humanidad. La crisis de nuestro tiempo y de nuestro mundo prepara un proceso completo de transformación».

»El origen siempre está presente. No es un comienzo, puesto que todo comienzo está ligado al tiempo. Y el presente no es el mero ahora, el hoy o el instante. No es una parte del tiempo, sino un resultado integral y, en consecuencia, siempre originario. Quien sea capaz de llevar a efecto y a la realidad el origen y el presente como integridad, quien sea capaz de concretarlos, superará el principio y el fin y el mero tiempo actual»<sup>236</sup>.

La necesidad de superar estas «abstracciones racionalistas» (¡como si su noción de origen no fuera la más radical y absolutista de todas las «abstracciones»<sup>237</sup>!) supone para Gebser un imperativo epocal acentuado por la «crisis espiritual» que vive, según él, el mundo occidental.

«O se consuma el tiempo en nosotros -lo cual significa el fin y la muerte para nuestra tierra actual y sus seres humanos- o somos nosotros los que logramos consumir el tiempo, lo cual significa integridad y presente, significa la consecución y la realidad de la integridad de origen y presente. Y por lo tanto, una subsistencia transformada en la que se hará consciente y real no el ser humano, sino la humanidad; no el espíritu, sino lo espiritual; no el comienzo, sino el origen; no el tiempo, sino el presente; no la parte, sino el todo. Y es la integridad la que está presente en el origen y es originaria en el presente»<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> OP, prefacio, p. 15.

<sup>237</sup> De las abstracciones «lisológicas», deberíamos matizar, frente a las abstracciones morfológicas (una esfera, p.e.).

<sup>238</sup> OP, p. 16.

El principal propósito de la obra de Gebser es, pues, según nos dice, contribuir a «una historia de la concienciación»<sup>239</sup>. Pero, ¿concienciación de qué? Al parecer, de la «irrupción del tiempo» y de la necesidad de «superar» la «estructura de conciencia-mundo mental» para dejar paso a la «nueva realidad» de la «estructura de conciencia-mundo integral-aperspectívica». El advenimiento de esta *New Age* se manifestaría, según Gebser, en la «concienciación de estar libre del tiempo» y en la intensa «concienciación del todo»<sup>240</sup>. ¿En qué se basa para decir esto? A nuestro juicio, en la imposición de una armonía preestablecida a la historia (la tabla sinóptica de las cinco «estructuras de conciencia»; vid. Introducción), dando lugar a un cuadro emanantista cerrado de reminiscencias mitológicas. Estos presupuestos se exponen claramente en el siguiente párrafo:

«La estructura que hemos encontrado parece descubrirnos los fundamentos de la conciencia, ponernos en situación de aportar algo a la historia de la concienciación humana. Esta estructura se basa en el conocimiento de que en el devenir, y no solo de la humanidad occidental, se distinguen claramente mundos diferentes cuya formación se debe a mutaciones de la conciencia. La tarea que nos planteamos se funda, por tanto, en un análisis histórico- cultural de las diferentes estructuras de la conciencia, del modo en que han ido surgiendo de las distintas mutaciones»<sup>241</sup>.

Gebser dice haber encontrado una «estructura»<sup>242</sup> que le revela los secretos profundos de las transformaciones históricas. Semejante

---

<sup>239</sup> «Contribución a una historia de la concienciación» es el subtítulo de la primera parte de su obra. OP, p. 21.

<sup>240</sup> Ambas constituyen los dos epígrafes del primer capítulo.

<sup>241</sup> OP, p. 24.

<sup>242</sup> «Sobre la elección de la palabra “estructura” se puede decir que las estructuras, a diferencia por ejemplo de los “planos”, que traen consigo una espacialización y, por lo tanto, favorecen un modo de ver las cosas exclusivamente perspectívico, no son meras configuraciones espaciales, sino ante todo configuraciones espacio-temporales, e incluso pueden estar libres de toda determinación espacio-temporal. Así pues, cuando aquí empleamos la palabra “estructura”, lo hacemos porque otras expresiones que se nos ofrecen, como “situación”, “estadio” o “capa”, poseen aún más connotaciones espaciales que la expresión “plano”». OP, pp. 84-85.



pretensión creemos que la hereda de Spengler, quien, en su *Decadencia de Occidente*, afirmaba haber encontrado el «secreto de la historia universal (...) como unidad orgánica de estructura regular»<sup>243</sup>. Pero Gebser escribe contra el decadentista, a quien acusa de haber desahuciado a Occidente<sup>244</sup>, por lo que el primer analogado de su «estructura» no puede ser una totalidad caduca como los organismos biológicos (modelo del que parte Spengler), sino una totalidad «perenne». La «estructura universal» que Gebser dice haber encontrado no es otra cosa que la «procesión» aritmética de las cuatro dimensiones espaciotemporales, esto es, una interpretación mitológica (universalista) de la Teoría de la Relatividad de Einstein. En ella, nuestro autor habría «visto» manifestarse la concienciación de la verdadera esencia del tiempo. «En el instante en que la conciencia fue capaz de darse cuenta por sí misma de la esencia del “tiempo”, el tiempo irrumpió»<sup>245</sup>. Las siguientes palabras de Gebser parecen confirmar nuestra hipótesis:

«Ahora podemos ver cómo cada una de las mutaciones de la conciencia, por las cuales se constituyó una nueva estructura de la conciencia, trajo consigo la aparición y la efectividad de una nueva dimensión. Este hecho hace evidente la interdependencia entre conciencia y mundo espacio-temporal. El despliegue de la conciencia corresponde a un despliegue de las dimensiones. El crecimiento de ésta corresponde al crecimiento de las otras. Concienciación y dimensionalidad se condicionan mutuamente»<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> «Ningún fragmento de la historia puede ser iluminado por completo si antes no se ha descubierto el secreto de la historia universal, o, mejor dicho, de la historia de la humanidad superior, como unidad orgánica de estructura regular. Y esto justamente era lo que nadie había conseguido hasta entonces». Spengler, Oswald (1917), *La decadencia de occidente. Bosquejo de una morfología de la historia de la Historia Universal*, tomo I, traducción Manuel G. Morente, editorial Espasa Calpe, Madrid 1998, pp. 102-103. Evidentemente, eso de que «nadie lo había conseguido hasta entonces» es una afirmación insostenible ya que no han faltado iluminados a lo largo de la historia que han proclamado haber encontrado la estructura del Evangelio Eterno. Semejante ignorancia sólo puede explicarse por las intenciones proféticas de su autor.

<sup>244</sup> OP, p. 732.

<sup>245</sup> OP, pp. 402.

<sup>246</sup> OP, pp. 182-183.

El cariz mitológico de la teoría gebseriana se revela en la aplicación de estas cuatro dimensiones físicas al desarrollo cosmo-histórico (después de universalizarlas, lo que, en rigor, contradice la propia Teoría de la Relatividad en la que dice basarse): después de un periodo ahistórico de «libertad adimensional» (correspondiente a la «estructura de conciencia-mundo» arcaica) habrían empezado a desplegarse (no se sabe muy bien por qué razón) las tres dimensiones físicas (correspondientes con las sucesivas «estructuras de conciencia-mundo» mágica, mítica y mental) hasta desembocar en el despliegue de la dimensión temporal (correspondiente a la «estructura de conciencia-mundo» integral), que sería una a-mensión, de ahí su afinidad esencial con la «estructura de conciencia-mundo» arcaica (*apokatástasis*). Que Gebser ha seguido este esquema nos lo confirman inauditas sentencias como la siguiente: «El mundo conceptual tridimensional de nuestros padres no tenía ningún *sensorium* para percibir el fenómeno del tiempo»<sup>247</sup>. Al margen de los presupuestos metafísicos que se desprenden de esta frase (el tiempo como fenómeno que se puede percibir «en si mismo»), semejante negación –incomprensible en alguien que trabaja con documentos históricos–, solo puede ser el resultado de una distinción maniquea entre dos concepciones del tiempo que se consideran incompatibles: un tiempo cuantitativo, que se tiene por inauténtico, y un tiempo cualitativo, que se considera el único auténtico. La primera concepción sería la propia de la «estructura de conciencia-mundo» mental, la cual, según Gebser, «espacializa el tiempo» y pervierte su esencia; la segunda concepción sería la propia de la «estructura de conciencia-mundo» integral, con la que se descubriría la verdadera esencia espiritual del tiempo, de ahí que «irrumpa» en la realidad a través de su concienciación.

«La irrupción del tiempo en nuestra conciencia: este acontecimiento es el tema profundo y exclusivo de nuestro momento histórico. Es un tema nuevo y, en consecuencia, supone una tarea nueva. Su realización, por nosotros mismos, trae consigo una realidad mundial enteramente nueva: una nueva intensidad y un aperebirse

---

<sup>247</sup> OP, p. 403.

más libre y, por tanto, la superación de la confusión que parece dar su sello más característico a nuestro mundo (j) Cada uno de nosotros es hoy, a su manera y con independencia del lugar en que se encuentre, no solo un testigo, sino también un instrumento de aquello que va a hacerse realidad. / Lo que ocurre hoy, ocurre casi por sí mismo; o mejor: ocurre desde el “se” (j) el tiempo mental-racional es un principio divisor y un concepto (j) Solo en el instante en que lo examinemos y lo reconozcamos como divisor, nos volveremos conscientes de que este fragmento de lo temporal solo puede ser el desencadenante de una estructura de la conciencia reconfiguradora del mundo. El concepto de tiempo es tan solo el motivo inicial para la concienciación del mundo aperspectívico. Mientras tenga vigencia, tendrá vigencia de lo divisorio, lo destructivo, lo disolvente, pero que, dividiendo, destruyendo y disolviendo, despeja el camino hacia una nueva realidad. Ahora bien, lo que se despeja es algo más que el mero concepto de tiempo: es el *achronon*, es decir, *el estar libre y liberado de toda forma de tiempo, es la libertad respecto al tiempo*»<sup>248</sup>.

Gebser distingue principalmente tres «fenómenos» contemporáneos en los que «percibe» la irrupción de la nueva «estructura de conciencia-mundo»: «1. La consideración del tiempo (como cualidad); 2. La superación del dualismo (por la totalidad); 3. La tendencia a la arracionalidad». La búsqueda de estas tendencias en los diferentes tipos de expresión cultural de su época es lo que guía el análisis en la segunda parte de OP, pues, a juicio de nuestro autor, suponen una confirmación de su teoría sobre el advenimiento de la «estructura de conciencia-mundo» aperspectívica-integral.

En el pensamiento de Gebser, la Idea de Tiempo está implicada, como una dimensión más, en la propia «estructura dimensional» que aplica a la historia, donde actuaría como un analogado de «lo espiritual»; la Idea de Todo está implícita en la propia estructura cerrada y finita (el sistema de las cinco «estructuras de conciencia-mundo») que aplica al devenir histórico-cosmológico, así como en la sustancialización de un

---

<sup>248</sup> OP, pp. 401-402.

origen absoluto (monismo ontológico); la Idea de Arracionalidad se desprende de la pretensión anterior, es decir, de la imposibilidad de racionalizar el todo universal y, sobre todo, del establecimiento de un inicio ex-nihilo, de ahí la necesidad de apelar a una sustancia que existió siempre y que no se agota en el todo racionalizado; Gebser denomina «origen» a esta sustancia.

Dada la importancia que Gebser otorga a las ideas de tiempo y totalidad, nuestro análisis debería intentar mostrar si tiene sentido o no que nuestro autor niegue a estas ideas su constitución en épocas pasadas (es decir, en los periodos históricos correspondientes a las «estructuras de conciencia-mundo» en las que, según él, el tiempo todavía no había irrumpido). Comprobaremos si esto es así en el apartado arqueológico.

### 3.1. APELACIÓN CIENTIFICISTA

El principal referente científico (categorial) en el que Gebser se apoya para legitimar sus coordenadas ontológicas es Einstein, llegando a considerar el *annus mirabilis* en que el físico publicó varias de sus teorías, 1905, un «año decisivo»<sup>249</sup>, al modo de una nueva «era axial» en el sentido de Jaspers (curiosamente, Gebser nació este mismo año). La interpretación que hace Einstein de sus propios hallazgos (interpretación que debe ser distinguida de éstos) parece ofrecer la debida legitimación categorial que Gebser busca, aunque luego la enriquezca con las teorías de otros físicos (Hoyle, Weizsacker, Paul Jordan, Werner Heisenberg, etc). La Cosmología sería, pues, una disciplina que ofrece algunos de los principales modelos conceptuales

---

<sup>249</sup> OP, p. 611. Esta interpretación idealista de la teoría de Einstein era compartida por muchos filósofos de la época. Según Ortega y Gasset, en el pensamiento de Einstein «se inicia toda una nueva actitud ante la vida»: «No quiero decir con esto que el triunfo de esta teoría [la de la relatividad] influirá sobre los espíritus, imponiéndoles determinada ruta. Esto es evidente y trivial. Lo interesante es lo inverso: porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la teoría de la relatividad. Las ideas cuanto más sutiles y técnicas, cuanto más remotas parezcan de los afectos humanos, son síntomas más auténticos de las variaciones profundas que se producen en el alma histórica». Ortega y Gasset, José, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, en *Obras Completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1947, pp. 231-242.

para las ideas que coordinan el pensamiento de Gebser, en quien adquieren una «dimensión» metafísica por su con-fusión con conceptos extraídos de otras disciplinas, principalmente de la Teología, la Antropología, la Biología y la Historia. Sirvan los siguientes párrafos como testimonio de lo que venimos diciendo.

«La nueva física contiene otra indicación más de una concepción del tiempo enteramente nueva, mejor aún: contiene una valoración novedosa. Ésta concierne a la opinión representada por ella de que el mundo es finito. El principio de que el mundo es finito (pero ilimitado) es un axioma de la teoría de la relatividad de Einstein. Esta finitud se refiere, en conformidad con el *continuum* espacio-temporal, para el cual fue confirmada, tanto a su componente espacial como a su componente temporal. Las últimas investigaciones -sobre las cuales ha informado, entre otros, Pascual Jordan- muestran que el universo apenas sobrepasa una edad de diez mil millones de años. Otros físicos, como por ejemplo Arthur March, suponen periodos de tiempo más largos, entre veinte mil y cien mil millones de años, mientras que otros los suponen más cortos, como Hoyle (cinco mil millones de años), C. F. v. Weizsacker (dos mil quinientos a tres mil millones) o Lecomte du Noüy, que tan solo estima unos dos mil millones para nuestro sistema solar, pero cinco mil millones para el universo. Ahora bien, todos defienden el punto de vista de que el mundo debió de haberse originado en algún momento. Se originó en el espacio y en el tiempo, o mejor dicho: con él se originó el espacio y el tiempo. Dicho sea de paso, la doctrina cristiana de la creación obtiene de nuevo validez desde este sector de la nueva física. El *Samyutta Nikaya* también contiene una declaración de Buda que coincide en gran medida con la formulación de Einstein: “*Ne pensez pas: le monde est éternel, il n'est pas éternel; il est infini, il est limité*”. El empleo introductorio de la palabra “*éternel*” hace algo confusas a las definiciones que siguen, pero se puede traducir sin duda según el sentido: “No penséis que el mundo es eterno, no es eterno; es infinito [ilimitado], es finito [esto es, limitado temporalmente y no eterno, ilimitado]”.

»La edad del universo y de la tierra que le pertenece, determinada científicamente por diversos métodos, es relevante para nuestras reflexiones, ya que demuestra que ese «estado» que hemos designado como el de la preinespacialidad y preintemporalidad es real. Este “estado” lo describe C. F. v. Weizsacker constatando que hoy hemos de suponer que el mundo tiene una edad real. “Antes de este punto temporal, el mundo, si existía, tendría que haberse encontrado en un estado completamente diferente al actual, y que no podemos imaginarnos, puesto que ni siquiera es posible aplicarle un concepto como el de tiempo”./ Si no obstante asumimos este estado intemporal con nuestra conciencia, se transforma en la libertad respecto al espacio y al tiempo, que no solo es, en el ámbito de la conciencia, la realidad y la verdad más profundas, sino la estructura amaterial y atemporal, esto es, una estructura fundamental del universo tanto libre de la materia como del tiempo, en la medida en que podamos penetrarla con nuestra conciencia. Pues eso que llamamos libertad respecto al espacio y al tiempo no es otra cosa, como ya se ha expuesto repetidas veces en estas páginas, que el “estado” que se nos ha hecho consciente y que está incluso antes de la inespacialidad e intemporalidad mágicas»<sup>250</sup>.

Como se puede comprobar, Gebser encuentra en la Cosmología dos afirmaciones que parecen confirmar y reforzar sus presupuestos místicos y creacionistas: que el universo es finito y que el espacio-tiempo se originó en algún momento determinado. Esta asunción le lleva a considerar la necesidad de un estado atemporal y amaterial que estuviera en el *origen arracional* del cosmos, y denomina a este estado «estructura fundamental del universo». Otro autor contemporáneo a Gebser, el filósofo italiano Emanuele Severino (1924), lo llamará «fundamento» o «estructura originaria»<sup>251</sup>. Tanto Severino como Gebser apelan explícitamente a la teoría de Einstein de que el mundo es

---

<sup>250</sup> OP, pp. 535-537.

<sup>251</sup> Severino, Emanuele, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958.

necesariamente finito para legitimar sus propias teorías metafísicas. En efecto, Einstein se expresa en los siguientes términos:

«(...) con una distribución uniforme de materia el universo tendría que ser necesariamente esférico (o bien elíptico). Toda vez que, en realidad, la distribución detallada de materia no es uniforme, el universo real diferirá en puntos concretos de un comportamiento esférico, esto es, será cuasi-esférico. Pero tendrá que ser necesariamente finito»<sup>252</sup>.

Con todo el respeto que debemos a Einstein, lo cierto es que no es de recibo asumir acríticamente la conclusión a la que llega en este párrafo, pues que el universo sea finito no se sigue de ninguna demostración empírica. Ni si quiera la Cosmología, que se ocupa de parcelas reducidas y observables del universo, puede demostrar semejante hipótesis. Lo mismo sucede con la teoría de que el universo entero surgió de un Big Bang, pues de que se haya producido una explosión particularmente masiva en algún espacio-tiempo, cosa que no negamos, no se sigue que el espacio-tiempo haya surgido con ella, como si una singularidad espiritual hubiese producido ex-nihilo la materia y su energía; ni tampoco de la separación entre sí de las galaxias se sigue que el universo, como un todo, se esté expandiendo (¿a través de dónde?). Sabemos que este tipo de objeciones a la teoría de la generación ex-nihilo no son nuevas. Concretamente, se remontan a los presocráticos, pues es en su contexto en que cristalizan y se desarrollan las ideas de cosmos finito, sustancia ilimitada, ser, esfera, etc. No por nada, el mentado Severino clama la necesidad de «ritornare a Parmenide». Sin embargo, en OP no encontramos explicitaciones claras acerca de la necesidad de recuperar una ontología tradicional bien definida (a excepción de la fantástica idealización de los orígenes o un cristianismo primitivo indefinido), lo que seguramente se deba a que Gebser estaba obsesionado con mostrar algo «nuevo» y demonizaba todo lo que significase una «regresión» a ideas propias de «estructuras de conciencia-mundo» pasadas. Es cierto que esta pretensión se

---

<sup>252</sup> Einstein, Albert (1916) “Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad”, en *La teoría de la relatividad: sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*, selección de L. Pearce Williams (1968), Alianza Universidad, Madrid 1989, pp. 91-92.



mitigará hacia el final de su vida, cuando reconoce la homología entre su noción de origen y el Tao chino. Sin embargo, en OP, la ambición profética se impone debido a la estructura dimensional-ascendente que aplica a la historia.

Al conjugar la teoría cosmológica del universo finito que tiene un origen con la teoría psicológica idealista de una conciencia que surge con el ser humano (es decir, una conciencia de la que carecerían por completo los animales –y el resto de especies homínidas, que nuestro autor parece ignorar–), así como con la teoría mito-histórica de un periodo edénico en el que el ser humano habitaba un inconsciente *placentero* de libertad y espiritualidad pura, Gebser es capaz de afirmar que hubo una época, la época de la «estructura de conciencia-mundo arcaica», en que no había materia ni tiempo. Ello lleva a nuestro autor a negar tanto la teoría de la evolución darwiniana como la posible existencia de “espacio-tiempos” previos a la existencia del ser humano (pues dinosaurios y demás seres pre-homínidos no se consideran en OP). Semejante confusión eidética ya no es solo idealista (la conciencia crea la realidad) sino que, en cierto modo, es más mitológica que la mayoría de las cosmogonías antiguas, pues pretende que ya, no los dioses (cuya potencia espiritual se daría por supuesta), sino el ser humano tuvo alguna vez una existencia puramente espiritual, y que este modo de existencia amaterial y atemporal, propio de la «estructura de conciencia-mundo arcaica», es «actualizable» desde la «nueva estructura de conciencia-mundo integral».

Estas ideas, como es de adivinar, tienen una larga tradición religiosa. Una tradición que Gebser dice querer superar en numerosos pasajes, pero en la que acaba recayendo por fuerza de las hipóstasis que le deslumbran.



### 3.2. PRETENSIONES METODOLÓGICAS. PSICOLOGÍA EVOLUTIVA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

En OP, las referencias al método son escasas. No obstante, a partir del esquema apriorístico de las «estructuras de conciencia», el procedimiento que Gebser sigue en su obra parece evidente:

«Mediante el análisis de aquello que les es posible realizar a las distintas estructuras de la conciencia, según sus respectivas dimensiones, y mediante la exposición de cómo ciertas manifestaciones se integran sin más en uno de los grados de conciencia hasta ahora efectivos, disponemos también de una piedra de toque para todas las actuales manifestaciones, con objeto de poder distinguir las «nuevas» de las «antiguas». En cualquier caso, es posible constatar, en virtud de nuestras estructuraciones de los distintos grados de conciencia (o de frecuencias de conciencia), si proceden de la esfera mágica, de la mítica o de la mental y hasta qué punto. Cuando veamos que no se dejan clasificar, podremos concluir que son expresión, esto es, manifestación, de la nueva estructura de conciencia mostrada por nosotros como posibilidad»<sup>253</sup>.

La historización del absoluto es una aporía a la que ya se habían enfrentado los teólogos desde los inicios del cristianismo, y la relación de esta temporalidad con la historia humana (teodicea) había generado múltiples divisiones en edades (*ante legem, sub legem et sub gratia*, por poner un ejemplo.). Hasta la elaboración de OP, Gebser no identificaba estos estratos o épocas con cinco «estructuras de conciencia», sino que todavía manejaba un sistema evolutivo trifásico de la mentalidad humana (fases mítica, religiosa y de «pensamiento occidental»<sup>254</sup>), probablemente deudor de la etnología decimonónica inspirada en Comte<sup>255</sup>. En este contexto, es de notar que la obra de Wundt ya se había

---

<sup>253</sup> OP, p. 420.

<sup>254</sup> «Die Entwicklung vom mythenbildenden Menschen zum religionsstiftenden und weiter zum abendländisch denkenden». JGGA, VII, p. 273.

<sup>255</sup> Como es sabido, en sus cursos de 1830 a 1842, Comte elaboró una periodización en la que la Historia universal se dividía en un estadio teológico, un estadio metafísico y un estadio

presentado como una alternativa cuaternaria a la «ley de los tres estadios» del positivista, y que Bachofen –cuyas tesis sobre la sociedad matriarcal originaria gozarían de mucho éxito<sup>256</sup>, siendo conocidas por Gebser<sup>257</sup>–, también había dividido la «evolución cultural» en cuatro fases que se habrían ido superando a lo largo de la historia. Gebser apelará a esta teoría al describir lo aperspectívico como un mundo en el que se habría superado el patriarcado<sup>258</sup>.

Por su parte, en OP, Gebser cita a Wundt solo en una ocasión, con motivo de su capítulo sobre lo numinoso, calificando de «gran»

---

positivo. Así, los etnólogos Lewis Henry Morgan y Edward Burnett Tylor afirmaron en sendas obras (*La Sociedad Primitiva*, 1877; *Investigaciones sobre la historia primitiva de la humanidad y sobre el desarrollo de la civilización*, 1865) que la evolución de la humanidad pasaba por tres fases (salvajismo, barbarie y civilización) a su vez divididas en subperiodos (Comte también dividía, por ejemplo, el estadio teológico en tres fases: fetichista, politeísta y monoteísta). Estas clasificaciones, lejos de considerarse esquemas aproximativos, eran asumidas como verdaderas etapas excluyentes dentro del progreso evolutivo de la humanidad. Tylor lo expresaba así: «(...) las instituciones del hombre están tan claramente estratificadas como la tierra en que vive. Cada una de ellas triunfó en series básicamente uniformes sobre el planeta, con independencia de lo que parecen las diferencias comparativamente superficiales de raza y lengua, a las que dio forma la misma naturaleza humana actuando en condiciones sucesivamente cambiadas en la vida salvaje, bárbara y civilizada». Tylor, E.B., “On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent” en *Journal of the Anthropological Institute*, N° 18, 1889, p. 269.

<sup>256</sup> En Engels, primeramente, pero también en Thomas Mann, Rilke, Erich Fromm, Joseph Campbell, Julius Evola, Wilhelm Schmidt o el propio Gebser. Gebser cita a Bachofen en varias ocasiones poniendo en consonancia las teorías freudianas de lo «oceánico» con los estudios de éste sobre la simbología del agua y la vocal «A», donde según Gebser reverberarían ecos del «elemento inicial y vital». Este efecto poético fundado en la «originariedad» de la «a» sería el buscado por Rilke también, según Gebser, en un poema «primordial por antonomasia» de *Das Stufen-Buch* (editorial Insel, Leipzig, 1905); véase OP, pp. 326-327.

<sup>257</sup> OP, pp. 326-7, 767, 804, 807, 818, 837.

<sup>258</sup> «(j) del mismo modo que una vez el matriarcado fue reemplazado por el patriarcado, en adelante el patriarcado, como lo hemos indicado, habrá de ser reemplazado por el integrado, para que ni la mujer ni el hombre, sino ambos complementándose mutuamente, y, por tanto, el ser humano como tal en el hombre y en la mujer, se hagan con el dominio». OP, p. 237. Vid. Bachofen, Johann Jakob (1861), *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, traducción e introducción de María del Mar Llinares García, Akal, Madrid 2008.

obra la *Völkerpsychologie*, a pesar de que proponga una «teoría positivista de la religión»<sup>259</sup>. Teniendo esto en cuenta, admitimos nuestro desconocimiento de si la influencia de Wundt en la elaboración de OP responde a una lectura directa de su obra, pero es de mencionar que la terminología y el método clasificatorio propuesto por Wundt estaban disueltos en multitud de trabajos de la época, y esto es apreciable en la propia obra de Gebser. Nuestro autor adopta la denominación «ciencias duales» para referirse a aquellas propias de la «nueva estructura de conciencia»<sup>260</sup>, a pesar de que esta noción (lo «dual») pudiera suscitarle el rechazo de ese «dualismo» que precisamente pretendía superar con la «nueva visión del mundo», lo que nos sugiere que aceptó el término debido al arropamiento que otorgaba a sus planteamientos converger (al menos en este punto) con la nomenclatura empleada por un estudioso de la «evolución espiritual» que ya gozaba de prestigio entre los científicos e intelectuales de la época.

Otra de las razones por la que creemos que OP pudo apoyarse en el trabajo de Wundt reside en la división analítica que sigue nuestro autor: primero expone la sucesión de las estructuras de conciencia consideradas como «secciones longitudinales», para después ocuparse de «sus problemas más importantes» en «secciones transversales»<sup>261</sup>. En *Elementos para una Psicología de los Pueblos*, antes de esbozar los cuatro periodos en los que divide la evolución espiritual de la humanidad, Wundt considera los dos caminos de análisis que a su juicio puede seguirse en el estudio de la Psicología de los pueblos: «el más próximo es estudiar los importantes fenómenos de la vida conjunta sucesivamente y seguirlos en su evolución, como acostumbra a hacerlo la Psicología general en su análisis de la conciencia individual. Desde luego

---

<sup>259</sup> OP, p. 286.

<sup>260</sup> Véase OP, Capítulo Octavo, «Las manifestaciones del mundo aperspectívico: Las ciencias duales», pp. 631-640.

<sup>261</sup> Véase la tabla sinóptica que transcribimos en la Introducción general de esta tesis. Según Gebser, «esto no sólo nos proporcionará una panorámica ordenada, sino también nos pondrá de manifiesto un hecho importante: que en las estructuras descritas que nos constituyen se trata de un fenómeno integral. Cada uno de nosotros no sólo es una suma, un mero resultado de las mutaciones descritas, sino su completa encarnación, un todo que también contiene de manera latente la posibilidad de la siguiente mutación (a saber: la que lleva a la aperspectividad, que se expondrá en la segunda parte de esta obra)». OP, p. 181.

ha de preocuparse de exponer la evolución psicológica del lenguaje valiéndose de los hechos de la historia de aquél (j). Es éste un método en el que el estudio, a través de toda la corriente de la evolución psicológica de los pueblos, se dispone, por decirlo así, en secciones longitudinales». El segundo camino «consiste en disponer los hechos, no en secciones, usando de la metáfora anterior, “longitudinales”, sino en sentido “transversal”, o sea considerando los grados principales de la evolución psicológica de los pueblos a la par y en cada grado de la conexión general de sus fenómenos. Así aparece como primer asunto el estudio del hombre primitivo»<sup>262</sup>.

Así pues, la distribución histórica del nuevo esquema no-trinitario que buscaba Gebser pudo servirse de la «Psicología de la Evolución» investigada por Wilhelm Wundt (1832-1920) en sus *Elementos de psicología de los pueblos* (1912) y en la *Psicología de los pueblos* (1900-1920), aunque vaciándola de su impronta «positivista»<sup>263</sup> (es decir, recuperando el postulado edénico de la plenitud originaria).

«La Psicología de los pueblos nos conduce a la consideración de los diferentes grados de evolución psíquica, que la Humanidad, aun hoy, ofrece al camino de una verdadera Psicogénesis. Por el conocimiento de los estados primitivos en sí cerrados, llégase, mediante una continua serie de grados intermedios, a tender puentes sobre culturas más complicadas y superiores. Así es la Psicología de los pueblos,

---

<sup>262</sup> Wundt, Wilhelm, *Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, trad. Santos Rubiano, Alta Fulla, reproducción en facsímil de la edición de Daniel Jorro (Madrid 1926) Barcelona 1990, p. 6.

<sup>263</sup> La *Völkerpsychologie* (Psicología de los pueblos) se consideraría una rama de la psicología durante más de un siglo, sobre todo a partir de la creación en 1860 de la revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* por parte de M. Lazarus y H. Steinthal. El concepto es deudor de las nociones románticas de cultura y *Volksgeist* (espíritu del pueblo, la secularización del «espíritu santo») puestas de moda por Herder y Fichte a finales del siglo XVIII, y se constituiría como una «ciencia dual» emanada de la psicología experimental.

en el sentido principal de la palabra, Psicología de la evolución (*Entwicklungspsychologie*)»<sup>264</sup>.

Además, aunque nuestro autor rechaza el concepto de lo «primitivo» (que juzga propio de etnólogos positivistas) y critique su asociación con la «pobreza espiritual», lo cierto es que las definiciones de Wundt sobre lo originario eran lo suficientemente oscuras como para no entorpecer demasiado la idealización gebseriana de la «estructura de conciencia arcaica»:

«Por lo demás, conviene dejar sentado que, aunque el hombre primitivo sea el punto de partida natural de una tal consideración, el concepto mismo de “primitivo” posee solo significación relativa en cuanto que representa el ínfimo grado de la cultura, especialmente de la espiritual. No hay ningún carácter etnológico determinado que pueda distinguir a este primer estadio, de la ulterior evolución; solamente una suma de cualidades psicológicas que, precisamente por llevar en sí el carácter de lo originario, constituye a un tiempo mismo el concepto de primitivo./(j) No puede ser nuestro tema describir en su amplitud total esta evolución que encierra en sí la historia de la Humanidad. Para nosotros, se trata únicamente de mostrar los motivos psicológicos esenciales por los que se ha formado de lo originario lo posterior, de lo primitivo lo más perfecto, en parte bajo la violencia de las condiciones exteriores de la vida, en parte en virtud de la propia fuerza creadora del hombre»<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> Wundt, op. Cit., pp. 3-4. Es en este punto en que la Psicología de los pueblos se quiere diferenciar de la Etnografía, aunque beba de ella: «El problema capital de la Etnografía es la determinación, no solamente de cómo los pueblos son en la actualidad, sino de cómo han venido a ser, de cómo han cambiado y se han diferenciado. Sobre tales resultados debe apoyarse la Psicología de los pueblos, cuyo interés propiamente psicológico se encuentra del lado de la evolución espiritual. En ésta pueden, pueblos de distinta procedencia, en virtud del grado espiritual en el que se encuentren, influirse mutuamente. (j) Si la Psicología de los pueblos nítrese de la Etnología, ésta debe consultar a aquélla en la consideración de las cualidades espirituales, no obstante tener ambas, materias de estudio fundamentalmente diversas». Ibid., pp. 5-6.

<sup>265</sup> Wundt, op. Cit., pp. 7 y 10.

Frente al positivismo de Wundt, en *La decadencia de Occidente* de su coetáneo Spengler encontramos una teoría de la historia cuaternaria, en cierto modo inversa (decadentista), cuyo método de «morfología cultural comparada» pudo servir de modelo a nuestro autor<sup>266</sup>. Además, en términos muy cercanos a los de Gebser, también Spengler se presentaba como un profeta (el primero, según él) que habría descubierto la «estructura» secreta de la historia.

«En el presente libro intentamos bosquejar esa “filosofía afilosófica” del futuro, la última de occidente europeo./ (j) comprendí claramente que ningún fragmento de la historia puede ser iluminado por completo si antes no se ha descubierto el secreto de la historia universal, o, mejor dicho, de la historia de la humanidad superior, como unidad orgánica de estructura regular. Y esto justamente era lo que nadie había conseguido hasta entonces»<sup>267</sup>.

Según Spengler, Naturaleza e Historia se oponen, y por ello también los métodos para tratarlas: las leyes naturales serían

---

<sup>266</sup> El modelo spengleriano se organiza estacionalmente dando lugar a una macrohistorización de las antiguas edades del hombre: organización de la vida humana en edades, organización del calendario anual en estaciones y, por analogía, organización de las culturas en épocas del espíritu. Este tipo de lógica estacionaria aparece explicitada en los «Cuadros morfológicos comparativos de la historia universal» que Spengler asocia a las «Épocas “correspondientes” del Espíritu», las cuales se habrían ido sucediendo desde el amanecer primaveral de la conciencia (conciencia que, como es de esperar para este tipo de idealismos, sería exclusiva de los seres humanos): Primavera: época agreste intuitiva. Poderosas creaciones de un alma que despierta cargada de ensueños: Unidad y plenitud suprapersonal; Verano: empieza a madurar la conciencia. Primeros movimientos políticos, urbanos y críticos; Otoño: inteligencia urbana. Culminación de los esfuerzos espirituales; Invierno: comienzo de la civilización urbana cosmopolita. Extinción de la fuerza creadora en el espíritu. La vida misma se convierte en problema. Tendencias éticoprácticas de una humanidad cosmopolita, irreligiosa y ametafísica. Vid. Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, tomo I, traducción Manuel G. Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1998, pp. 109-114. Por lo demás, Filón de Alejandría, en su *Historia* (II, 62), también llamaba “tiempo primaveral” (*vernum tempus*) a la primera época tras la creación.

<sup>267</sup> Spengler, op. Cit., I, pp. 101-103. No deja de sorprender que un historiador que, se supone, conoce la obra de autores como Polibio, Floro, Orígenes o Lactancio piense seriamente que ha descubierto algo nuevo cuando aplica a las diferentes culturas la misma “estructura orgánica universal” que resulta de una mixtificación analógica de las edades de un ser vivo y las estaciones del año.

inorgánicas, mientras que las leyes sociales serían orgánicas. Este dualismo metafísico, paradigmático heredero de la distinción idealista entre la naturaleza y la cultura, se expresa muy bien en este párrafo de *La decadencia de occidente*:

«(...) querer tratar la historia científicamente es, en última instancia, una contradicción. La auténtica ciencia llega hasta donde llegue la validez de los conceptos “verdadero” y “falso”. Así, la matemática; así también la ciencia preparatoria de la historia: colecciones, ordenamiento, distribución del material. Pero la visión histórica propiamente dicha *empieza* donde el material termina, y pertenece al reino de las significaciones, donde los criterios no son ya la verdad o falsedad, sino la hondura o mezquindad. El auténtico físico no es profundo, sino «sagaz». Solo cuando abandona el terreno de las hipótesis metódicas y penetra en las cosas últimas puede ser profundo; pero entonces ya no es físico, sino metafísico. La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia, poéticamente»<sup>268</sup>.

Las principales problemáticas que Gebser asocia a la «estructura de conciencia mental» en su fase deficiente («racional») se exponen ya ampliamente en la obra de Spengler, donde se juzgaban *razón* de la

<sup>268</sup> Spengler, op. Cit., I, pp. 202-203. La metafísica spengleriana bebe de la poética fáustica de Goethe, como él mismo reconoce en la nota 42 de la introducción a la primera parte (p. 106 op. Cit.): «La filosofía de este libro la debo a la filosofía de Goethe, tan desconocida, y sólo en mucho menor cuantía, a la filosofía de Nietzsche. La posición de Goethe en la metafísica occidental no ha sido bien comprendida todavía. Ni siquiera se le cita cuando se trata de filosofía. Por desgracia, no ha formulado su teoría en un sistema rígido: por eso los sistemas le olvidan. Pero fue filósofo. Adopté frente a Kant la misma posición que Platón representa frente a Aristóteles, y también es aventurado reducir a Platón a un sistema. Platón y Goethe representan la filosofía del devenir; Kant y Aristóteles, la de lo producido. Aquí la intuición se opone al análisis. Lo que no es expresable con el entendimiento, se encuentra en advertencias particulares y en poesías, como los versos órficos, o las estrofas “Cuando en el infinito...” y “... Dice nadie...”, que deben considerarse como encarnaciones de una metafísica muy definida. En las siguientes palabras no quisiera ver cambiada ni una tilde: La divinidad es activa en lo viviente, no en lo muerto; está en lo que deviene y se transforma, no en lo ya producido y petrificado. Por eso la razón, en su tendencia a lo divino, se aplica a lo que vive; el entendimiento se aplica a lo producido, petrificado, para utilizarlo (Eckermann). En estas palabras se encierra toda mi filosofía». Y al final del capítulo II: mi obra «es una filosofía general de la historia, filosofía en cierta manera espontánea y presentida confusamente por todos»; es «la última filosofía fáustica» (u occidental).



decadencia occidental. El problema de la espacialización, la voluntad de superar los rígidos métodos de la academia y la filosofía, así como la crítica a la mecanización de la organicidad vital (que sería «superior» y «originaria») son cuestiones que aparecen continuamente en el discurso spengleriano<sup>269</sup>. Por ejemplo, afirmaciones del tipo «ahora el *espacio* es el que lo domina todo»<sup>270</sup> expresarían ese dualismo de regusto gebseriano entre lo espacial (propio del alma fáustica) y lo temporal (que tendría mayor consideración en el «ambiente del alma mágica»)<sup>271</sup>. En este sentido, dado que nuestro autor también escribe alentado por un espejismo formalista similar, la oposición de su esquema ascendente al decadentismo spengleriano sería un aspecto divergente de importancia secundaria (aunque no meramente anecdótica) frente al “idealismo estructural” en el que ambos convergen. Pues, frente al ciclicismo universal distributivo (de las «culturas», discontinuas entre sí) de Spengler, Gebser propone un evolucionismo universal atributivo (de la humanidad como unidad continua) en el que, no obstante, también se asumen las tesis cíclicas spenglerianas, pero aplicadas a las fases internas de cada «estructura de conciencia-mundo».

Al margen de lo que encontramos en OP, la principal corriente metodológica a la que Gebser pretendió adscribir su obra fue la Filosofía de la Cultura. Dos años después de la publicación del segundo volumen de OP, en 1955, Gebser impartió una conferencia sobre la “Filosofía de la cultura como método y aventura” (*Kulturphilosophie als Methode und Wagnis*) en la que citaba a Jacob Burckhardt como autor de un trabajo pionero en esta corriente: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*<sup>272</sup>. Aunque no lo cite en OP (como sí cita a Spengler, Toynbee o Maritain, autores que también incluye en la disciplina de la

---

<sup>269</sup> Véase, por ejemplo, el primer apartado del capítulo III del I vol. titulado “El simbolismo de la imagen cósmica y el problema del espacio”.

<sup>270</sup> Spengler, op. Cit., vol. I, p.571.

<sup>271</sup> Op. Cit., vol. II, p. 369.

<sup>272</sup> JGGA, V/I, p. 122. Esta obra, confeccionada a partir de los cursos dados entre 1868 y 1871, se publicaría en 1905, aspecto que Gebser no duda en poner en sintonía con el *annus mirabilis* de Einstein (año en el que, como ya dijimos, el propio Gebser nace). Junto a Burckhardt, Gebser también nombra a Spengler, Toynbee o Maritain entre los autores que, según él, seguían el método de la. *Ibíd.*, p. 123.



*Kulturphilosophie*), no deja de ser contradictorio que nuestro autor pretenda adscribir su método a la corriente supuestamente iniciada por Burckhardt, habida cuenta de que éste criticaba las aspiraciones totalizadoras de filósofos de la historia como Gebser<sup>273</sup>.

Sea como fuere, el nombre de Burckhardt volverá a aparecer en uno de sus últimos trabajos, *Zur Geschichtsschreibung des Unsichtbaren* (“Sobre la historiografía de lo invisible”, 1971), en donde nuestro autor redundaba en extravagantes apreciaciones metodológicas. Según Gebser, la «historiografía de lo invisible» se haría posible gracias a la complementación entre poetas e historiadores (recuérdese a Spengler: «La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia, poéticamente»), y de ella darían buena muestra la amistad del historiador Jean-Rudolf von Salis con Rilke o la amistad de C. J. Burckhardt con el poeta Hugo von Hofmannsthal (así como la amistad de ambos con Max Rychner)<sup>274</sup>. En este sentido, las consideraciones gebserianas acerca del método y los aspectos gnoseológicos de su obra en trabajos específicos posteriores a OP, son tan oscuras como las que encontramos en OP acerca de la fantástica «eteología» y la proclama de la Comisión de Coordinación de las Ciencias Históricas del *Centree Europeen de la Culture*<sup>275</sup> (Ginebra, 10 de diciembre de 1950) acerca del método historiográfico<sup>276</sup>.

<sup>273</sup> Aunque «no es sólo en los filósofos en quienes hace estragos el error de pensar que nuestro tiempo es la coronación de todos los tiempos, o poco menos, y que todo lo anterior solo ha existido en función de nosotros (j). Los filósofos de la historia consideran el *pasado* como antítesis y etapa previa a nosotros, viendo en nosotros el producto de una evolución». Burckhardt, Jacob (1905, póstumo), *Reflexiones sobre la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1943, pp. 45-46.

<sup>274</sup> JGGA, VI, p. 344.

<sup>275</sup> Desde 1950, año de su creación, Gebser formaría parte de la susodicha comisión presidida por Arnold J. Toynbee. El centro cultural al que pertenecía esta comisión estaba dirigido por Salvador de Madariaga. OP, pp. 884-885.

<sup>276</sup> «Esta resolución exige de cada historiador, pedagogo y sociólogo “la distinción de tres corrientes principales en el acontecer de la humanidad: 1. la de lo material; 2. la de lo social; 3. la de lo espiritual, que se superponen y se influyen mutuamente sin que ninguna de ellas pueda determinar enteramente a las demás; este método objetivo de distinción y aceptación puede terminar de una vez por todas, en la investigación y en la educación, con las falsas alternativas y las disputas superfluas, habituales entre historiadores que se decantan exclusivamente por la tendencia materialista, la sociológica o la idealista”. Ahora bien, este

### 3.3. ETEOLOGÍA, LA «CIENCIA DE LA PROFECÍA» GEBSERIANA

«El intento que se emprende en estas páginas no es una interpretación filosófica de resultados científicos exactos. Ni siquiera es el intento de una síntesis. Tampoco se basa en una opinión o inclinación subjetiva. Tiene otros fines y criterios. Éstos tienen que ver con la conciencia. Nuestro criterio no es filosófico, sino eteológico. No intentamos ninguna interpretación, sino una veritación; ninguna síntesis, sino una sinairesis. Esto quiere decir que nuestro criterio se funda en la visualización de lo real, en veritar aquello que se da como verdad y se hace perceptible gracias a una conciencia intensificada»<sup>277</sup>.

»Hoy no son necesarios filosofemas, como por ejemplo fenomenológicos, ontológicos o existenciales, sino *eteologemas*. La eteología sustituye a la filosofía, igual que ésta sustituyó al mito. El *êteon* (*eteon*) o estar en la verdad se convierte, en los eteologemas, en expresión por la cual lo verdadero se “verifica”; en expresión por la cual, en consecuencia, experimenta esa verificación o “veritación” que surge al percibir lo verdadero. Por esta razón la eteología no es una mera ontología, esto es, una teoría del ser; ni

---

reconocimiento equivale a la exclusión parcial de la interpretación únicamente racional. Por lo tanto, posee un carácter arracional. Permite no sólo una visión sistemática de los fenómenos, sino percibirlos sistática, estructuralmente, esto es, de una manera no fijada y, en consecuencia, aperspectívica; aquí aparece en primer plano un elemento sistático, el de las interdependencias, frente al mero sistematismo». OP, p. 623.

<sup>277</sup> OP, p. 525. El fragmento precedente es una buena «síntesis» de la impostura gebseriana. Barnizado con retórica de humildad fingida, el iluminado nos vende un discurso que debería indignar al racionalismo más atrofiado: nuestro autor no pretende interpretar filosóficamente el mundo (¡cómo osar!), sino simplemente «visualizar lo real», «veritar la verdad por medio de una conciencia intensificada». Pero la «visualización» (la «representación», la «imagen de conciencia»; M2) lejos de ser algo ajeno a la filosofía, forma parte fundamental de ella (lo que hace más absurda, si cabe, la diferenciación gebseriana); el problema reside en pretender que una determinada representación contenga el «todo» de lo «real», su «esencia nouménica» más profunda: en ello consiste la impostura gebseriana, porque nos vende continuamente una «visión», un «conocimiento más intenso de la realidad» (restitución de la «conciencia pura» mediante), que en ningún momento se trasluce en sus palabras salvo como promesa de futuro. Por ello creemos que la «visualización de la verdad» que Gebser dice estar «veritando» no es sólo producto de la «falsa conciencia» (de una «representación inadecuada») sino de un proceder torticero.

tampoco una teoría de la existencia. Con ella se supera la cuestión dualista del Ser/No-ser, que solo es inherente a lo mental, junto con la cuestión secularizada del ser que solo tiene como contenido, o mejor como vacío, el ser ahí, la existencia. Todo eteologema es “veritación”, que como tal solo tiene validez cuando puede hacer transparente el origen en el presente, y solo puede hacer esto cuando se formula libre del yo y, por tanto, no solo libre del sujeto, sino también del objeto, pues solo entonces verifica el todo. Esto no tiene nada que ver con representar; *el mundo solo se puede representar en el pensamiento filosófico; para la percepción integral el mundo es pura expresión y, en consecuencia, veritación*<sup>278</sup>.

Lo primero que habría que decir aquí es que el «método» que nuestro autor invocaba solo tenía de nuevo el nombre («Eteología»). Varios siglos antes que él, cuando según su esquema imperaba la «estructura de conciencia mental» (o incluso la mágica o la mítica), muchos otros místicos habían despotricado contra los métodos de la lógica filosófica proponiendo, como receta *ultrarracionalista*, «ciencias veritativas» homólogas a la suya. Tal es el caso, por ejemplo, de Ramón Llull o Abraham Abulafia en el siglo XIII.

En torno a 1274, Llull concebiría una «máquina» basada en la lógica combinatoria que tenía por principal objetivo la conversión de los árabes al cristianismo (el propio Llull aprendió su lengua y escribió varias obras en árabe) así como la refutación del racionalismo averroista, cuyo “positivismo” se puede poner en relación con aquél contra el que escribe Gebser. La ideación luliana (su versión definitiva la escribiría en la Pisa de Fibonacci entre los años 1305 y 1308), se fundaba en la hipóstasis de nueve Dignidades o Atributos Divinos que, representados con las letras B, C, D, E, F, G, H, I, J y K, y diferenciando seis contenidos cada uno (Principios Absolutos, principios relativos, cuestiones, sujetos, virtudes y vicios) se combinaban dando lugar a silogismos «perfectos» (aquellos que en Gebser recibirían el nombre de «eteologemas») organizados geométricamente en base a cuatro

---

<sup>278</sup> OP, pp. 444-445.

figuras<sup>279</sup>. En ellas se sintetizaba la versión introductoria al *Ars Generalis* realizada por Llull en *Ars Brevis* (1308), aquella de sus obras que gozaría de mayor difusión<sup>280</sup>. Algunos estudiosos ya han señalado las similitudes de la primera figura (para la que Llull reserva significativamente la letra A, en un gesto muy caro a Gebser) con la Esfera Inteligible de Plotino<sup>281</sup>.

Por su parte, el cabalista zaragozano Abraham Abulafia, que sufriría en Barcelona en 1270 su primer éxtasis profético, se presentaba allí donde viajaba como el mesías anhelado por las sagradas escrituras, e idearía un método combinatorio similar al luliano (*chochmath hazeruf*), con el fin de legitimarlas: «El centro de interés de Abulafia lo constituye, como en Maimónides, la doctrina sobre la esencia de la profecía, con la diferencia, ciertamente fundamental, de que para Maimónides la profecía es un altísimo fenómeno del espíritu humano en su relación con Dios, pero no es actualizable en el presente y que solo volverá a estar vivo en el tiempo mesiánico. Por el contrario, para Abulafia la profecía es también accesible en este tiempo, y sus escritos constituyen un intento de hacer transitable, y en cierto modo enseñable, el camino hacia ella»<sup>282</sup>.

Para Abulafia, la profecía es actualizable en el «interior» lingüístico del habla, que tendría en el alfabeto hebreo su correspondencia originaria. Aunque los libros clásicos de la cábala ya habían especulado diferentes correspondencias entre letras, sonidos y potencias originarias (los atributos hipostasiados con las sefirot y los 22 senderos del Árbol de la Vida), no será hasta los escritos de Abulafia cuando estas teorías místicas se constituyan en doctrina profética.

---

<sup>279</sup> Véanse en Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, traducción de María Pons, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1994, figura 4.1, p. 32.

<sup>280</sup> Bonner, Antoni, *Obres Selectes de Ramon Llull*, vol. I, editorial Moll, Palma de Mallorca, 1989, pp. 523-599.

<sup>281</sup> Platzeck, E. W., “La figura A del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino”, en *Studia Monografica et Recensiones*, N° 9-10, 1953-54, pp. 19-34.

<sup>282</sup> Scholem, Gershom, *Lenguajes y Cábala*, traducción de José Luis Barbero Sampedro, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, pp. 83-84.

«El momento más importante de la mística del lenguaje de Abulafia lo constituye su doctrina de la combinación de las letras y su movimiento a través de las distintas vocales, lo que él denomina la verdadera “ciencia de la profecía”, es decir, un camino metódicamente seguro para prepararse al contacto con la palabra de Dios, el lenguaje divino, que está presente en la facultad humana del habla»<sup>283</sup>.

Para Abulafia, el conocimiento de Dios se daría antes en el método de la mística del lenguaje que en la vía de las diez *sefirot*. Así, según explica el zaragozano en el '*Or ha-sechel* ("La luz del intelecto"), en la esfera del lenguaje y de la Torá se abriría «el punto de máxima exaltación del hombre, en contacto con el *intellectus agens*»:

«El habla divina, que brota de la esfera que aúna al mismo tiempo Torá y razón, razón y revelación, la esfera del intelecto activo que actúa sobre la facultad humana del habla, representa el verdadero ser de la profecía. (j) En esa habla divina confluye la lengua con el verdadero conocimiento intelectual que alcanza el profeta. El conocimiento profético es directamente idéntico con la corriente del habla divina que a él llega»<sup>284</sup>.

De ahí que el nombre de Dios sea, según Abulafia, «la suprema expresión, en la cual todo movimiento lingüístico está concentrado como en un punto focal», aunque, paradójicamente, el mismo nombre de Dios sea para él innombrable, pues emergería únicamente como latencia que trasciende el todo textual de la Torá. Llevando a sus últimas consecuencias esta sacralidad apofática del nombre, Abulafia formulará la pansemiótica «ciencia de las combinaciones» (*chochmath ha-zeruf*) en la que todo necesariamente confluiría (pues toda la creación emana del lenguaje divino) y en la que todo tendría su fundamento:

«El *chochmath ha-zeruf* es, para él, la “ciencia de la lógica más alta, más interior (es decir, mística)” que puede prescindir de la lógica silogística. Pues los “secretos de la

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>284</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

Torá”, que precisamente en ella se abren, son por naturaleza misma dialécticos, como Abulafia dice, aprovechando muy agudamente el doble sentido de la expresión hebrea *sithrei tora*: no son solo secretos, sino también paradojas, contradicciones. Lo que la profundización en la *chochmath ha-zeruf* promete es precisamente su solución. Esta última es la “ciencia profética”, comparada con la cual, la de los filósofos y metafísicos, por muy respetable que sea, queda relegada a un rango verdaderamente pequeño. Es la madre de todas las demás ciencias, que de ella beben su fuerza, y quien la domina consigue “con ligereza” aquella unificación profética con el *intellectus agens*»<sup>285</sup>.

Llegados a este punto, podemos homologar, sin miedo a cometer «profanaciones», la *chochmath ha-zeruf* de Abulafia con la *eteología* gebseriana. Los razonamientos metafísicos de los cabalistas son en extremo afines a los «eteologemas» gebserianos, pues hacen de la impostura (gramato-)lógica un “método” sistematizable y reivindicable (recordemos a Espinosa: «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con *la misma necesidad* que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas», *Ética*, II, Prop. 36). La sustanciación de una «estructura ausente»<sup>286</sup> «siempre presente» de la que emergerían

<sup>285</sup> *Ibíd.*, pp. 92-93. El entrecomillado citado por Scholem procede de la obra *‘Or ha-sechel* de Abulafia (cap. 8, 5) publicada en Jellinek, A., *Philosophie und Kabbala*, 1854, pp. 15 y 6.

<sup>286</sup> Eco, Umberto (1968), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, editorial Lumen, Barcelona, 1986. Según Eco (véase en especial la sección D de la op. Cit.), la confusión entre gnoseología y ontología sería la causa de los desvíos metafísicos del «estructuralismo» etnológico. Si bien entendemos la crítica en el contexto de la disputa (que habría inaugurado Jacques Derrida con su conferencia “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, 21 de Octubre de 1966) lo cierto es que desde la semiótica Eco no podía construir una crítica consistente sin dejar el hueco de esa «ausencia» a los más variados misticismos, entre los cuales la pansemiótica cabalística (para la cual la “estructura originaria” sólo sería conognoscible por vía negativa o extática y de la que Derrida acabaría siendo uno de sus más sorprendentes herederos) podía constituirse como cénit lógico de todo conocimiento. Eco, que consideraba que la semiótica era la «única forma de hacer hoy filosofía» (véase la entrevista que le realizó *The Harvard Review of Philosophy* en 1993), carecerá de un sistema filosófico potente para enfrentarse al problema, como demuestra su entrega al “Nuevo Realismo” postulado por Maurizio Ferraris & co. hacia el final de su vida. A nuestro juicio, el tema fue tratado con mayor acierto por Gustavo Bueno en *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la etnología?*, Azanca, Valencia, 1971.

diferentes formas expresivas (lingüísticas ante todo) a ella debidas, es común a ambos sistemas, el cabalista y el gebseriano. Y es que la frase de Gebser «al hombre se le ha dado previamente el todo en el origen»<sup>287</sup> encuentra uno de sus ecos más potentes en la mística judía. Como dijo el rabino palestino del siglo III Josua ben Levi: «Escritura, Misná, Talmud y Haggadá, incluso lo que un discípulo precoz vaya a proponer un día ante su maestro, todo le fue ya dado a Moisés en el Sinaí»<sup>288</sup>.

### 3.4. PROVIDENCIALISMO E HISTORICISMO SINCRONISTA

Que Gebser creía en una suerte de Providencia podría deducirse de la teoría de la restitución de la armonía preestablecida al final de la Historia. Además, según Gebser, sería el propio «origen» (causa eficiente), en tanto «fenómeno espiritual» (causa formal) el que se desplegaría hacia su «concienciación» (causa final) a través de las «estructuras de conciencia-mundo» (causa material). Pero, por si quedase alguna duda, nuestro autor se encarga de explicitar (representar) esta creencia apelando a una suerte de Providencia «especial» y «numinosa» que «se dirige hacia nosotros». En su afán por «superar el antropocentrismo» –y, en buena medida, debido a su monismo ontológico–, Gebser recae ingenuamente en el teocentrismo (el delirio etimológico que lo acompaña no tiene desperdicio):

«El significado de dar dirección reside originariamente tanto en la palabra *Historie* como en la palabra *Geschichte*, sin que este dar dirección u orientar designe unilateralmente al hombre como desencadenante. (j ) la palabra alemana *Geschichte* significaba originariamente tanto como “providencia, azar, suceso”: es el enfático del alto alemán, antiguo y medio, *gesciht*, que es una derivación de *scehan*: “acontecer por la providencia superior”. Así pues, con la palabra alemana *Geschichte* se trata de la forma

---

<sup>287</sup> OP, p. 739.

<sup>288</sup> Citado en Scholem, Gerschom (1970), *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, traducción de José Luis Barbero, editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 83. La cita procede de *Midrash Tankumá*, edición de Buber, II, fol. 60a, 58b.



intensificada de un participio de la voz radical *geschehen*. Esta intensificación de sonido va acompañada de una de sentido; esto quiere decir que no se trata de un acontecer cualquiera, sino de uno especial. Esta intensificación de sentido nos señala un hecho digno de atención: aquello que, por sí mismo -ya que es una «providencia»-, se dirige hacia nosotros, y no es una «providencia» cualquiera, sino una especial; a través de este carácter especial se revela un trasfondo numinoso»<sup>289</sup>.

Esta «providencia especial» no es otra que la de la armonía preestablecida según la doctrina gebseriana de las «estructuras de conciencia», ese esquema apriorístico («predispuesto desde el origen») en el que nuestro autor pretende «fundamentar» su profecía:

«Procesos de transformación tan grandes como el actual, mutaciones tan profundas y vastas como las que se están produciendo desde hace generaciones no pueden ser casualidades con una explicación solo ontológica, existencial o sociológica. Están predispuestas desde el origen, son un retro-salto al *futuro siempre presente*»<sup>290</sup>.

»Lo dado previamente desde el origen cobra eficacia: el origen se trasluce en el presente, confundiéndolo, reconfigurándolo y liberándolo»<sup>291</sup>.

»La primera parte ha corroborado nuestra primera tesis: *lo oculto (la latencia) es el presente demostrable del futuro*. Su validez se hizo evidente de acuerdo con la simetría estructural (por citar un solo ejemplo), donde lo que podemos designar como el «componente temporal» quedó sometido a través de las distintas mutaciones a una reestructuración continua, que puede aparecer en formas diversas y que ha de

---

<sup>289</sup> OP, p. 285.

<sup>290</sup> OP, p. 725.

<sup>291</sup> OP, p. 451.

estar desde el origen predispuesta en nosotros como realidad»<sup>292</sup>.

Una de estas «reestructuraciones» se habría producido, según Gebser, en el año 500 a.C., época en la que, como es sabido, Karl Jaspers (conocido personal de Gebser) situaba la fantástica «era axial». Nuestro autor llamaría «ley de la tierra» a la procesión preestablecida de las «eras axiales» («mutaciones de conciencia») de la humanidad, en las que, por lo demás, se produciría un «cambio de dirección» de la conciencia universal (sea lo que sea lo que ello signifique)<sup>293</sup>.

«Y aquí radica la grandeza casi sobrehumana de la época en que se hace realidad en Grecia, hacia el año 500 a.C.,

---

<sup>292</sup> OP, p. 427.

<sup>293</sup> «El código indio más famoso, el *Manavadharmasastra*, cuya redacción se atribuye a un legendario hombre primordial divino, Manu, contiene una ley que prohíbe a los chandalas, a los parias, escribir de izquierda a derecha. Pero toda prohibición, sobre todo cuando impide el cumplimiento de aquello que hemos designado como ley de la tierra, también queda sometida a esta ley, aunque aparente contradecirla. Y, como toda prohibición, cumple su sentido, puesto que provoca una concentración y un fortalecimiento de aquellas disposiciones que, si estuvieran seguras de sí mismas y, en consecuencia, fueran dirigibles, terminarían por manifestarse y se desprenderían de su origen caótico» OP, p. 142. [Gebser ni siquiera cita directamente las leyes de Manu, sino a través de Saitschik, Robert, *Schöpfer höchster Lebenswerte*, Rascher, Zürich, 1946, p. 111]. ¿Cómo es posible que una ley humana, que, por cierto, sólo impediría escribir en la dirección normativizada a los parias (no al resto del pueblo), sea capaz de impedir el despliegue de una «ley de la tierra» que al mismo tiempo se tiene por inexorable? ¿Cómo es posible que, poniéndonos en la perspectiva emic del razonamiento gebseriano, una cultura cuya legislación fundacional parecía anunciar con mayor ímpetu si cabe la «estructura de conciencia perspectiva-direccional» no haya desarrollado un sistema religioso, tecnocrático y político como el de «occidente»? Al margen de estas incongruencias, a nuestro juicio, la única «ley de la tierra» a tener en cuenta en este punto sería la de la dirección en la que rota nuestro planeta. Pero la influencia de esta rotación en nuestra organización psicofísica, de existir, está muy lejos de desprenderse de los ejemplos considerados por Gebser. Por nuestra parte, negamos que tanto la metafísica «ley de la tierra» de la que habla Gebser, como la ley física de la «rotación terrestre» hayan implicado un cambio ontológico de “lo humano” y su “conciencia” entorno al año 500 a.C. Pues, aunque la versión positiva de esta ley influyera esencialmente en la vida terrestre, lo habría hecho desde su formación, y desde que aparecieron los primeros organismos biológicos en ella, no en determinado momento de la “evolución humana”, como si, por arte de magia, la tierra se pusiera a rotar en sentido contrario al seguido hasta la fecha, obedeciendo, ahora sí, a su ley oculta. Este tipo de ideas gratuitas que invocan (o sugieren “calladamente”) fenómenos *ex-machina* no pueden suscitar otra cosa que la risa, y para su formulación existen otros formatos más adecuados: por ejemplo, la escena final de *Amanece que no es poco* (José Luis Cuerda, 1989).

la estructura mental como consecuencia de una mutación./ Ya hemos aludido al hecho de que estos procesos obedecen a una ley de la tierra (j). En aquel espacio de tiempo de aproximadamente quinientos años, entre la época de Moisés y la de Licurgo, parece que esta ley de la tierra se hace visible. Tanto en China como en Grecia surge simultáneamente el mitologema solar, y se produce otra simultaneidad más: en la India y en Grecia, la cólera, como fuerza que despierta la conciencia, da sentido a dos grandes relatos, el *Bhagavadgita* y la *Iliada*<sup>294</sup>. Pero aún hay más paralelismos: solo poco después de Licurgo en Grecia, Confucio introduce el patriarcado en China; casi al mismo tiempo Chuang-Tzu formula en China, y Sócrates en Grecia, aquellas frases que, reflejando un despertar de la estructura mítica, se refieren a la vida y al sueño; y Zaratustra impone en Persia aquel dualismo que, aunque distinto del platónico y del maniqueo, no obstante contiene ya la teoría del ser de Parménides, según la cual al ser se le opone un No-ser»<sup>295</sup>.

<sup>294</sup> Esta tesis, la de la ira (o el cólera) como motor del mundo (principalmente europeo), la ha vuelto a proponer Sloterdijk en su reciente (2006) *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, 2010. En el primer apartado de este trabajo ya dijimos que Sloterdijk conocía la obra de Gebser (lo cita en su *Crítica de la razón cínica*). La «inspiración» para su ensayo, sin embargo, no tiene por qué proceder directamente de la sugerencia gebseriana (aunque llame la atención la coincidencia), de hecho sería extraño que así fuera porque en el planteamiento de sincronías que hace Gebser la ira también aparece como el motor de la cultura hindú (tan cara, por otro lado, a Sloterdijk), lo que desbarataría en principio la tesis sobre la que especula el autor alemán. A nuestro juicio, este tipo de valoraciones macrohistóricas basadas en un atributo psicológico carecen del mínimo rigor filosófico.

<sup>295</sup> OP, pp. 141-143. Contrariamente a lo que afirma Gebser, Foucault, en sus múltiples trabajos sobre la historia de la «hermenéutica del sujeto», que se pueden inscribir en un contexto de abierto rechazo del psicoanálisis (contra el que también escribían Deleuze y Guattari), situaría el comienzo de estas prácticas en otro lugar muy distinto al del famoso dictamen griego: en aquel cristianismo primitivo que liga el sujeto a su verdad. Para Foucault, es en la confesión cristiana y no en el «conocimiento de sí» socrático donde se origina el sujeto moderno, es decir, el «mundo perspectivico» con sus instituciones «vigilantes y castigadoras» («racionales», diría Gebser). Véanse las conferencias dadas por Michel Foucault en el Dartmouth College de Hanover (New Hampshire, Estados Unidos), el 17 y el 24 de noviembre de 1980, «Subjectivity and truth» y «Christianity and confession», editadas en español en el libro *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980, traducción de Horacio Pons, edición española de Edgardo Castro, Siglo Veintiuno, México 2016. A parte de en su trilogía sobre la Historia de la sexualidad, esta

Sin embargo, por contradictorio que a nosotros nos parezca, OP también se levanta como una crítica a la perspectiva evolucionista de quienes postulan un desarrollo ulterior de la historia; una evolución que, según Gebser, solo se podría admitir en la conciencia. Por desgracia, dice nuestro autor, en los últimos doscientos treinta años (escribe en 1949) el «postulado biologizante de un desarrollo superior (j) se ha grabado profundamente en la mentalidad europea»:

«Se retrotrae a Vico; Montesquieu lo sostiene en sus *Consideraciones sobre la grandeza de los romanos y su decadencia*, publicadas en 1734; Voltaire (1756), en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos*. Bossuet, Duclos, Volney, Condorcet continuaron este tema en Francia; Spencer y Darwin, en Inglaterra; Buckle (1860), en su *Historia de la civilización en Inglaterra*; Lecky (1865), en su *Historia del espíritu de la Ilustración*; G. E.-Lessing (1780), en su *Educación del género humano*; Herder (1784), en sus *Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad*; Schelling, Hegel y Krause, en Alemania. Este postulado obtuvo (1847) con Auguste Comte esa fórmula que aún goza de validez en muchas partes como “ley de los tres estadios” o “teoría de las tres etapas”. Según esta “ley”, en la ciencia y en la cosmovisión se van relevando el estadio teológico, el metafísico y el positivista, suponiéndose con gran ingenuidad que tras la superación de la teología y de la metafísica por el positivismo, el pensamiento teológico o metafísico ya no podrá volver a imponerse»<sup>296</sup>.

Gebser mete en el mismo saco teorías que poco o nada tienen que ver entre sí, salvo en que todas intentan periodizar de algún modo la historia del hombre; aspecto que, no obstante, también comparte su obra. ¿Qué sentido tiene, entonces, su crítica? ¿Habló a caso Vico de un «desarrollo biológico» superior? El «postulado» que Gebser critica no empieza con Vico. Aun cuando pudiera estar sugerido por la antigua analogía entre la historia de la humanidad y las edades de un cuerpo

---

temática se puede encontrar en otros trabajos de Foucault como los compendiados en *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, ed. de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>296</sup> OP, p. 79.

humano (teoría a la que Gebser no alude en ningún momento), sería C. F. Wolff el primero en hablar de *evolución biológica* al referirse al desarrollo embriológico de los individuos (*Theoria Generationis*, 1759), una teoría de tintes metafísicos (el desarrollo está prescrito «desde el origen») que, paradójicamente, comulgaría bastante bien con el pensamiento gebseriano. Por su parte, la creencia «positivista» en el progreso tecno-científico tampoco se puede decir que haya empezado con Vico. Su rastro en la antigüedad es innegable<sup>297</sup>. En el renacimiento la encontramos en autores como Bodino. Luego, se irá imponiendo con las querellas entre “los antiguos” y “los modernos” que duraron más de un siglo, y su formulación programática más clara quizás sea la de Francis Bacon (*Del adelanto y progreso de la ciencia*, de 1605; o *Nueva Atlántida* de 1626), a quien Gebser no cita en este contexto, pero de quien dice en otro sitio que con él «se inicia la forma deficiente del pensamiento piramidal, el pensamiento perspectívico»<sup>298</sup>.

<sup>297</sup> Con diferentes matices, las ideas de progreso y evolución se pueden rastrear en los siguientes autores: Sanjuniatón [Eusebio de Cesarea, *Præparatio Evangelica*, I,6]; Hesíodo, *Trabajos y días*, 275-285; Anaximandro, Frg. 6, 11; Jenófanes, DK18, B20; Eurípides, *Suplicantes*, 201-207; 215-219; Ferécates, *Los salvajes*, PCG VII, fr. 10; Isócrates, *Panegírico*, 28 y 39; Esquilo, *Prometeo encadenado*, 447-506; Protágoras [Platón, *Protágoras*, 320d-322d]; Sófocles, *Antígona*, 354-363; Hipócrates, *Sobre la medicina antigua*, 2-4; Critias, *Sísifo*, Frg. 25 [9 B., 770 N.]; Mosquión, Frg. 6; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 2-6; Platón, *Político*, 272b-c; *Leyes*, 676a, 678c-681d; *República*, 547b-c; Aristóteles, *Política*, III, 15, 11-13, 1286b; Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, I, 8; Lucrecio, *La Naturaleza*, V; Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, libro VII, carta 64, 7-8; *Cuestiones naturales*, Epílogo lib. VII, 30, 5-6; VII, 25, 3-5; Plinio, *Historia Natural*, II, 62, etc.

<sup>298</sup> OP, p. 372. De Francis Bacon (1561-1626) se ha dicho que fue uno de los primeros historiadores verdaderamente modernos, y ello gracias, precisamente, a haber superado la fascinación que producía en sus contemporáneos la antigüedad. Para él, lo antiguo no era sinónimo de venerable, pues cuanto más anticuadas eran las ideas, más juvenil sería la etapa del pensamiento humano que representaban. *Antiquitas seculi juvenus mundi*: el período que los humanistas tanto reverenciaban había sido la infancia del mundo. Según Bacon, la imprenta, la pólvora, la brújula, etc. «han cambiado el aspecto y estado de todo el mundo... ningún imperio, secta o estrella parecen haber ejercido un poder de influencia sobre los asuntos humanos mayor que estos descubrimientos mecánicos». Vid. Toulmin, S. y Goodfield, J. (1965), *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 106. Por otro lado, Gebser confunde los fenómenos de los que se predica la evolución y asume que todos participan de una misma ideología positivista, cuando lo cierto es que muchas veces entran en conflicto entre sí. Pues ¿Qué tiene que ver la apología del progreso tecnológico con la esperanza en una evolución biológica? Si esta mejora no va referida a la intervención quirúrgica del cuerpo (eugenesia, transhumanismo), la impresión habitual es que ambas

Junto a esta contradictoria oposición al pensamiento progresista-evolucionista, Gebser también criticaría algunos de los conceptos nucleares de la ideología positivista, principalmente el de *desarrollo* (*Entwicklung*). Según nuestro autor, es necesario sustituir esta noción por la de *despliegue* (*Entfaltung*), concepto con el que se apreciaría mejor el carácter discontinuo y mutacional inherente al espiritualismo de la conciencia que postula su doctrina. Tal y como la justifica, la distinción se nos antoja pura pedantería, aunque también es cierto que deja al desnudo uno de los aspectos metafísicos de su doctrina: el apriorismo de las formas puras que habitan en el magma espiritual del origen. Pues, frente a la imagen de proceso homogéneo contenida en la idea de un rollo de pergamino que se *desarrolla*, el concepto *despliegue* facilitaría la imaginación de formas heterogéneas

---

apologías se contravienen, pues la mayoría de los críticos del «progreso tecnológico» apelan precisamente a la supuesta degradación biológica que éste implica (y ello ya desde la antigüedad). Por otro lado, las teorías de la evolución de las especies no implican un desarrollo ulterior global, sino que se centran en las transmutaciones de una especie en otra (Erasmus Darwin) y en las variaciones puntuales del organismo individual de una misma especie en pos de la adaptación al medio y la supervivencia (Charles Darwin); variaciones que no tienen por qué significar un «desarrollo superior» del organismo (no tienen por qué hacerlo más apto), ya que muchas veces fracasan sin llegar a consolidarse. Estas concepciones seguían cursos históricos diferentes antes de confluir en la obra de Spencer: «La “soldadura” entre la Idea de una *Scala Naturae* y la Idea de Evolución se llevó a efecto en el siglo XIX (principalmente por iniciativa de H. Spencer: *The Development Hypotheses*, 1852) a través de la idea “moderna” de Progreso». Bueno, Gustavo, “Los límites de la evolución en el ámbito de la *Scala Naturae*”, en *Evolucionismo y Racionalismo* (eds.: E. Molina & A. Carreras & J. Puertas), Institución Fernando el Católico y Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1998, pp. 49-87. Por lo demás, en su enumeración de autoridades, Gebser comete un error de bulto que atribuimos a la indigestión de las tantas referencias que maneja sin acudir a las fuentes originales, pues la obra de Bossuet (1681), que según Gebser «continuó este tema en Francia», es anterior a la de Vico (1725), su supuesto iniciador. Podríamos añadir otros muchos autores que los preceden y continúan. Entre los predecesores podríamos citar la obra de Reigh Walter, *History of the World* (1614), o la del propio Leibniz: «Para que la belleza y la perfección universales de las obras divinas alcancen su culminación es preciso reconocer cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo de modo que avance siempre hacia una cultura superior. (j) el progreso jamás puede llegar a su término». Leibniz, “Sobre el origen radical de las cosas” (1697), en *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso, editorial Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 480. Por su parte, entre los «continuadores» que Gebser no cita, podríamos recordar las *Observations sur le progrès continuël de la Raizon Universelle* del abad de Saint-Pierre Charles-Irénée Castel (*Ouvrages de morale et politique*, vol. XI, pp. 257-316, Briasson Paris 1733-1740), o el *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* de Turgot (1750).



(los pliegues de, por ejemplo, un folio, pueden dar lugar a configuraciones muy diferentes) y “puntiagudas” (delimitadas por aristas, los ángulos que resultan de estos pliegues), lo que acentuaría también la impresión de discontinuidad. Las formas del material plegado serían variables (de ahí las cinco estructuras de conciencia que emanan progresivamente), pero su materia sería simple y homogénea (el *papel* hipostático del origen espiritual).

«Su noción del desarrollo impiden que esta teoría de Comte pueda compararse en modo alguno con lo que aquí designamos como las *cuatro mutaciones de la conciencia*. La aparente sucesión de nuestras mutaciones es menos un “desarrollo” biológico que un “despliegue”, concepto este que admite la participación de la realidad espiritual en la mutación. Pero en ningún caso ha de concebirse este despliegue como progreso./ Con cada nueva mutación de la conciencia, ésta se despliega con más fuerza, mientras que el concepto de desarrollo excluye el carácter mutacional, ya que éste, en oposición a la continuidad del desarrollo, es discontinuo. Despliegue es, en este sentido, un enriquecimiento, puesto que, como veremos más adelante, va unido a una ganancia dimensional; pero al mismo tiempo es un empobrecimiento, ya que se incrementa la distancia con el origen. Pero este aspecto puede sin duda eliminarse, por ejemplo si se proyecta la idea del origen el mismo despliegue de la conciencia, o haciendo posible que el hombre pueda realizar la idea del origen en el proceso de despliegue de la conciencia. Entonces se podría hablar, en síntesis, de un despliegue del origen hacia la auto-realización del hombre. Pero ésta es una cuestión que no podemos decidir aquí, ya que la respuesta posible, al carecer de un fundamento, sería una mera especulación que como mucho podría conducirnos, seduciéndonos, a repetir el teorema hegeliano del devenir autoconsciente de un, por añadidura, “espíritu absoluto”»<sup>299</sup>.

En cierto modo, estas críticas responden antes a afecciones formalistas (*terminológicas*) que a discrepancias ontológicas, pues para

---

<sup>299</sup> OP, p. 80.



Gebser también existe una innegable evolución de la «conciencia del origen» (es decir, del espíritu absoluto) ligada a la progresiva distanciación histórica (toma de perspectiva) del mismo. Además, al igual que sucedía con el espíritu hegeliano, esa potencia espiritual se habría desplazado por diferentes geografías a lo largo de la historia:

«En el cristianismo, la meta es la aceptación del yo, el sufrirlo. En el budismo, en cambio, se aspira a la supresión del sufrimiento y del yo, y esta supresión del sufrimiento y del sufrir se realiza apartándose del mundo. En el cristianismo, por el contrario, se trata de obtener la aceptación del sufrimiento y de sufrir por amor al mundo. El camino peligroso, el difícil, el que emprenderá Occidente, queda ya trazado. Y lo sigue con un esfuerzo indecible. Cuando la fuerza mediterránea se paraliza, el peso específico vitalizador se traslada hacia el noroeste. Al igual que antaño se desplazó desde la tierra bañada por el Éufrates y el Tigris y desde el Nilo a las islas griegas, y después, aliándose con la fuerza jordana y uniéndose a la griega, volvió a crecer en Roma, del mismo modo se desplaza lentamente en el transcurso de los siglos hacia el reino de los francos»<sup>300</sup>.

Desconocemos por completo qué sea el «peso específico vitalizador» que nuestro autor invoca como motor de los cambios históricos, pero en este párrafo queda claro (por mucho que en otros se empeñe en negarlo) que esa *potencia*, sea lo que sea lo que ella signifique, para él no se manifiesta con la misma fuerza en todas las épocas ni en todas las geografías. De ahí que no veamos razón para que rechace los planteamientos teleológicos hegelianos, algunos de los cuales ya estaban definidos tan antiguamente como en Paul Orosio (s. IV). La sucesión imperial de Orosio marca claramente el tránsito de Oriente a Occidente, fundando lo que se ha dado en llamar una *Historia heliotrópica*<sup>301</sup>, un antecedente de la «ley de la tierra» gebseriana pero

<sup>300</sup> OP, p. 160.

<sup>301</sup> Bermejo, siguiendo a Corsini [*Introduzione alle "Storie" di Orosio*, Turín, 1968] sostiene que Orosio rompe con la historiografía de su tiempo y con la de la Antigüedad Clásica al establecer un principio teológico único que explica el transcurso de los acontecimientos. Mediante él diferencia claramente la narración histórica de la mera crónica y de la

desarrollada en cruz. Para acentuar este desplazamiento, Orosio introduce el Imperio de Cartago entre el de Grecia (Macedonia) y el de Roma. Así, el primer Imperio, Babilonia, habría florecido en el este, Macedonia en el norte, Cartago en el sur y, finalmente, Roma se impondría desde el Oeste, consumando la sucesión imperial gracias a su fusión con el destino de la Iglesia católica. Curiosamente, también Orosio, en el plano político, insistirá en la vinculación entre este último Imperio y el primero, de modo similar a cómo identifica Orígenes a Cristo con Adán, o Gebser a la «estructura de conciencia integral» con la arcaica<sup>302</sup>. Para estos teólogos, al igual que para Gebser, las fases intermedias serían poco más que accesorias; simplemente sirven para justificar la imperfección real de la historia. En el caso de nuestro autor,

---

recopilación de los acontecimientos, en tanto que no sólo ordena el transcurso de los mismos, sino que les confiere un principio y un fin. «Frente al proyecto de Tito Livio de escribir *Ab Urbe condita* [*Historia de Roma desde su fundación*] Orosio nos habla *Ab Orbe condito* (*Historias*, I, 1, 14), desde los comienzos del mundo. La Historia se hará consustancial con el orbe, no sólo porque sus comienzos coincidan, sino también porque sus transcurso serán solidarios. (j) En Orosio aparece una nueva concepción de la *geografía* y el espacio históricos, porque al tratar de escribir la historia del mundo dejará ya de dividir la tierra en función de la presencia o la ausencia del *logos*, es decir, en tierra civilizada y bárbara. El espacio terrestre quedará unificado hasta sus extremos por la plenitud de la potencia de Dios. Y se hará, además, coprotagonista de la Historia, en tanto que contribuirá a ella con sus catástrofes o con su fecundidad y recursos, y en tanto que servirá como proyección del estado de ánimo del hombre». Bermejo Barrera, José Carlos, *Introducción a la Historia Teórica*, Akal, Madrid 2009, pp. 525-526.

<sup>302</sup> «Gracias a esa misma inefable providencia, estos mismos reinos, distribuidos por los cuatro puntos cardinales, han conocido cuatro supremacías sobre los demás, aunque sobresaliendo cada uno de ellos en grado distinto; efectivamente, el imperio babilónico se extendió por el Este, el cartaginés por el Sur, el macedónico por el Norte, y el romano por el Oeste [pone Este, pero supongo que es un error]; y de estos cuatro, entre el babilónico y el romano, como colocados entre un padre anciano y un hijo pequeño, se interponen, en medio, el africano y el macedónico, que son cortos; estos dos últimos surgieron, por así decir, como tutores y administradores, impuestos más por presión de las circunstancias que por derecho de herencia». Orosio, Paulo, *Historias contra los paganos*, II, 1, 5-6, trad. Eustaquio Sánchez Soler, Gredos, Madrid, 1982, p. 140. Por lo demás, Orosio pretende, «en contra de los demás historiadores», «transmitir la esencia de los hechos, y no su desarrollo externo» [Orosio, *Historias*, III, prólogo, 3, op. Cit., p. 191]. Compárese con lo que dice Gebser: «El intento que se emprende en estas páginas no es una interpretación filosófica de resultados científicos exactos (j); nuestro criterio se funda en la visualización de lo real, en veritar aquello que se da como verdad y se hace perceptible gracias a una conciencia intensificada» [OP, p. 525].

su despliegue respondería al proceso homeostático de la conciencia divina, la «reintegración» de una entealequia que se completa a sí misma.

### 3.4.1. La idea de integridad

La idea de integridad procede de los conceptos de totalidad y completud, pero, por lo general, se refiere a una totalidad moralizada: lo íntegro se predica de una totalidad en la que gobierna una particular armonía entre sus partes, «a no ser que -dice Gebser- uno se dé por satisfecho con la explicación del aspecto parcial racional del mundo y renuncie, en contra de su naturaleza humana, a actualizar la completitud»<sup>303</sup>. En OP, Gebser caracteriza como integral al proceso por el que la conciencia muta en todas sus fases (“Las mutaciones como fenómeno integral”, reza el título del capítulo 4) y, de entre sus estructuras resultantes, solo califica de integral a la quinta y última. La denominación se debería a que, a juicio de nuestro autor, es con esta estructura con la que la conciencia se «completa», *reintegrándose* en la originaria (la arcaica), la cual vendría a ser su entealequia.

«La concreción del tiempo es uno de los presupuestos de la estructura integral. Solo se puede integrar lo concreto, jamás lo abstracto. Por integración entendemos un acto de completización, la realización de un *integrum*, es decir, el restablecimiento del estado originario intacto con la inclusión enriquecedora de todos los logros alcanzados hasta ese momento. La concreción de todo aquello que se ha desplegado en el tiempo y se ha consolidado en lo espacial es el intento integral de restablecer hasta tal punto la «magnitud»

<sup>303</sup> OP, p. 195. Pero ya Demócrito decía que «ni en el cuerpo ni en las riquezas hallan los hombres su felicidad, sino en la integridad y la cordura». DK 40, en trad. Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 288. Demócrito también criticará a quienes viven de acuerdo con la razón pero sin haberla entendido («Muchos son los que sin haber aprendido la razón de las cosas viven de acuerdo con la razón», Fr. 53) y moralizará la divinidad de la existencia «espiritual» frente a aquella más corporal: «Quien escoge los bienes del alma escoge algo más divino; quien escoge los de su morada corporal escoge lo humano». (Fr. 37, *Ibíd.*, p. 289).

hombre desde sus aspectos constitutivos que se pueda integrar conscientemente en el todo»<sup>304</sup>.

Este esquema implica, como mínimo, dos cosas: la idea de que la historia sigue un despliegue «preestablecido desde el origen» (como el propio Gebser afirma) —es decir, el providencialismo ya citado—, y la pretensión de que las «estructuras de conciencia» anteriores a ella no son integrales, lo cual sería bastante cuestionable, ya que, aunque contaran con menos «términos estructurales» (uno, dos, tres, etc.), incluso desde la perspectiva del idealismo formalista de nuestro autor se debería admitir que tales estructuras serían, en sus respectivas épocas, «integrales» respecto de sus términos disponibles. Pero es el esquema armónico que Gebser asume como preestablecido el que determina la definición de estas «estructuras» previas por su incompletud.

El término integral proviene del latín *integralis*, equivalente al griego ὅλος (“todo”, “completo”, “total”, que abarca todos los elementos de algo), y fue recogido por Leibniz a sugerencia de los hermanos Jacques y Jean Bernoulli para denominar el *calculus summatorius* frente al *calculus differentialis*. En el francés medieval ya era común la palabra integral para referirse a una completud intacta, *integer*. En tanto concepto categorial, la noción de integración se emplea sobre todo en las matemáticas, donde existen otros métodos de cálculo que no se pueden reducir a su jurisdicción. Es decir, lo integral no abarca (*no puede*) todo, como tampoco lo que sea «el todo» es integral sino esencialmente discontinuo, «diferencial» e incluso destructivo. Lo integral en este sentido se predica de unos fenómenos frente a otros que no se consideran integrales, es decir, sería una característica de ciertos conjuntos, no del todo (por ejemplo, el cultivo de cereales integrales no abarca el cultivo de todos los tipos de cereales). Dejando a un lado estas sutilezas conceptuales, lo que sí debemos negar es que la apelación a la integridad de la conciencia (o del alma) sea una característica novedosa del mundo contemporáneo, como nuestro autor pretende. Por ejemplo, para Platón, la integridad del alma se deriva del

---

<sup>304</sup> OP, p. 175.

uso adecuado y equilibrado de sus partes, siendo la moderación su armonía, «que se extiende sobre la totalidad de la octava musical».

«¿Y no serán estas dos mismas especies [la sabiduría y la valentía] las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones. (j)/ -y sabio se le ha de llamar por aquella pequeña parte que mandaba en su interior prescribiendo tales cosas, poseyendo en sí misma, a su vez, el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres./ - De acuerdo./ - y moderado será por obra de la amistad y concordia de estas mismas partes, cuando lo que manda y lo que es mandado están de acuerdo en que es el raciocinio lo que debe mandar y no se querellan contra él»<sup>305</sup>.

«Tanto la valentía como la sabiduría, aun residiendo cada una de ellas en una parte del Estado, logran que este sea valiente, en un caso, sabio en el otro; mientras que no sucede lo propio con la moderación, sino que ésta se extiende sobre la totalidad de la octava musical, produciendo un canto unisono de los más débiles, los más fuertes y los intermedios en inteligencia o en fuerza o en cantidad o en fortuna, como te guste, de manera que podríamos decir, con todo derecho, que la moderación es esta concordia y esta armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo»<sup>306</sup>.

«Cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una recoge como frutos los placeres que le

---

<sup>305</sup> Platón, *República*, 442b-d, en *Diálogos* IV, traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988, p. 238.

<sup>306</sup> *Ibid.*, 431e-432a.

son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos»<sup>307</sup>.

El número de divisiones que Platón imprime al alma varía de una obra a otra, pues no siempre se reduce a tres<sup>308</sup>. A veces sucede que una de estas partes funciona como una suerte de «estructura ausente»<sup>309</sup>, invisible, pero que se infiere de la conjunción del resto de las partes. Tal es la suerte de la Justicia en la *República*, obra en la que Platón la concibe como una cuarta parte del Estado más difícil de percibir que las otras tres (la Sabiduría, el Valor y la Moderación)<sup>310</sup>. Y lo mismo sucede con el individuo, en el que Platón buscará también estas cuatro partes (*República*, 434d-435a). Estableciendo un paralelismo con las estructuras de conciencia gebserianas, podríamos decir que, mientras la

---

<sup>307</sup> *Ibíd.*, 586e, op. Cit., p. 447. La tesis platónica de la integridad como armonía entre partes se aplica también a las clases sociales, representadas por las razas metálicas. En la *República* se nos dice claramente que éstas no deben mezclarse y que cada una debe ocuparse de sus funciones, pues su intromisión en las ajenas es el origen de la discordia: «el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce». Platón, *República*, 415c, op. Cit., p. 198. «[Al ser nombrados los nuevos guardianes -i. e. los gobernadores-filósofos y los militares- por sus predecesores, una vez hayan alcanzado el poder de sus padres, comenzarán a descuidar las musas de la música y la gimnasia] De ahí que vuestros jóvenes se tornarán más incultos, y los hombres que sean designados gobernantes no serán muy apropiados para la condición de guardianes respecto de la discriminación de las razas de Hesíodo y las que hay entre vosotros: la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. Y si se mezcla a la de hierro con la de plata y a la de bronce con la de oro se generará una semejanza y una anomalía inarmónica, lo cual, allí donde surge, procrea siempre guerra y odio. “Tal es la genealogía de la discordia -hay que decirlo- dondequiera se produce” [*Iliada*, VI, 211]». Platón, *República*, 546d-547a, op. Cit., p. 385.

<sup>308</sup> El propio Platón conviene en que el alma del hombre está afectada por muchos más deseos: «Claro que en él se puede hallar una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos» (*República*, 431c).

<sup>309</sup> Este es un recurso común en Platón. El *Timeo*, por ejemplo, se inicia con la alusión al personaje ausente que habría de completar un grupo de cinco.

<sup>310</sup> Platón, *República*, IV, 427c-428a: «Pienso que si nuestro Estado ha sido fundado correctamente, es por completo bueno./ - Es forzoso que así sea./ - Evidentemente, pues, es sabio, valiente, moderado y justo./ - Evidentemente./ - Ahora bien, si descubrimos en el Estado alguna de estas cosas, lo que reste será lo que no hemos encontrado./ - Así es./ - Por ejemplo: si de cuatro cosas cualesquiera -en el asunto que fuere- buscáramos una sola, y sucediese que en primer lugar reconociéramos ésa, sería suficiente para nosotros. En cambio, si en primer lugar reconociéramos las otras tres, con esto mismo ya reconocería más la que buscábamos, puesto que es patente que no sería otra que la que aún quedara/ - Lo que dices es correcto/ - En tal caso y respecto de aquellas cualidades, ya que también son cuatro, debemos indagar del mismo modo».

moderación platónica (*República*, 430e) ejerce el papel armonizador de la estructura de conciencia integral gebseriana, la justicia ejerce el papel de esa «estructura de conciencia arcaica» que desde el principio está presente, aunque oculta a la común percepción<sup>311</sup>. Las diferencias de Platón con los planteamientos gebserianos son evidentes y no merece la pena que nos detengamos en ellas. Solo pretendemos mostrar que, dentro de un conjunto dado, la concepción de una parte «trascendental» al resto (la cual, según Gebser, solo se percibiría por *sinairesis*<sup>312</sup> – percepción que nuestro autor atribuye a la «estructura de conciencia integral»–), ya era una noción común a los antiguos<sup>313</sup>.

---

<sup>311</sup> «Desde nuestro punto de vista, la moderación se parece a una concordancia y a una armonía más que las cualidades examinadas anteriormente./ - Explicáte./ - La moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser “dueño de sí mismo” - no sé de qué modo- o bien algunas frases del mismo cuño. ¿No es así?». (430e)./ »Hace rato, y ya desde el principio, querido amigo, creo que ha estado rodando delante de nuestros pies, pero que no la hemos percibido, sino que nos hemos comportado ridículamente, como los que a veces se desesperan buscando algo que tienen en sus manos. Así nosotros no dirigimos nuestra vista hacia ella sino que la hemos mirado desde lejos, y por ello probablemente ha permanecido oculta para nosotros». (432d-e)./ »- Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y -una vez nacidas- les permite su conservación. Y ya dijimos que, después de que halláramos aquellas tres, la justicia sería lo que restaba de esas cuatro cualidades». (433b-c)./ »Y en ese sentido habría que convenir que la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo». (433e-434a)./ »La dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía». (434b-c)./ »Si dábamos con algo de mayor tamaño que poseyera la justicia y procuráramos con templanza allí luego sería más fácil divisarla en un solo hombre. Y nos ha parecido que es te 'algo' es el Estado, por lo cual lo hemos fundado lo mejor que hemos podido, sabedores de que la justicia estaría en el Estado mejor fundado. Ahora bien, lo que allí se nos ha puesto en evidencia refráramoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí quiere decir que marcha bien. Si en cambio aparece en el individuo algo diferente, retornaremos al Estado para verificarlo allí. Puede ser que, entonces, al hacer el examen frotándolos uno con el otro, como dos astillas de las que se enciende el fuego hiciéramos aparecer la justicia. y al tornar se manifiesta la verificaríamos en nosotros mismos». (434d-435a)./ «Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo». (441d-e).

<sup>312</sup> OP, p. 446. Aun con todas las dificultades que implica un concepto tan oscuro, sobre todo en la acepción gebseriana.

<sup>313</sup> Por ejemplo, Dicearco, discípulo de Aristóteles, seguramente siguiendo a Empédocles, definió el alma (*psyché*) como «una armonización de los cuatro elementos».



En el área de influencia helénica, la «educación integral» estaba presente en el proyecto de la *paideia* griega que habría de inspirar a Lessing (*La educación del género humano*), Bakunin (*La instrucción integral*, necesaria para la emancipación de las masas obreras) o Marx (la utopía de ese nuevo «hombre total» que surgiría como resultado de la revolución). El término integral aparece en castellano emparejado a la noción de «todo» en textos religiosos, jurídicos y de teoría de la música ya en el siglo XV<sup>314</sup>, mientras que de sus connotaciones moralistas tenemos noticia en textos del siglo XVI<sup>315</sup>, donde lo integral se relaciona con la «pureza virginal».

La tradición bíblica, que Gebser abraza explícitamente, enseña que el hombre creado por Dios era un «hombre íntegro», un hombre tocado por la Gracia plena, santificante, antes de que sucumbiera al pecado («al hombre le fue dado el todo en el origen», dirá Gebser<sup>316</sup>). Tal es la opinión de San Agustín<sup>317</sup> y de Santo Tomás, pues «por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto»<sup>318</sup>. Pero así como lo perfecto se puso al principio, también se pondrá al final: «Y cuando todo le sea sometido, entonces el Hijo mismo se someterá a aquel que le sometió todo, para que Dios sea todo en todos» (*Corintios*, 15: 28). El testimonio de Lactancio es muy similar al gebseriano. Según este apologeta, el nuevo hombre perfecto («íntegro») —el definitivo «hombre verdadero»—, estaría siendo creado en su presente (ca. siglo III):

---

<sup>314</sup> Según el CORDE de la RAE, la primera mención la habría hecho Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado) en el *Libro de las paradojas* (1437), reeditado por María Teresa Herrera, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000. «(...) Non se puede llamar el cuerpo solo de Cristo seer Cristo, mas llamasse cuerpo de Cristo otrosi porque la parte integral non resçibe denominaçion del todo suyo integral o la parte substançial et el cuerpo de Cristo es parte substançial de Cristo (...)».

<sup>315</sup> «(...) por la frescura jocunda, que se nos intima por el nombre virginal, se significa la hermosura integral de la persona, que aun no se ha marchitado ni agostado por algún calor demasiado de lujuria, sino que por obra y por pensamientos ha conservado su frescura natural (...)». Pineda, Juan de, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589), editado por Juan Meseguer Fernández, Atlas, Madrid, 1963-64.

<sup>316</sup> OP, p. 739.

<sup>317</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro 24.

<sup>318</sup> Santo Tomás, *Suma Teológica*, cuestión 94, artículo 3. Véanse también las cuestiones 77 y 96.

«De la misma forma que Dios, una vez creadas las cosas útiles para el hombre, creó por último en el sexto día al propio hombre y le colocó en este mundo como en una casa extraordinariamente adornada, así ahora, en el sexto gran día será creado el hombre verdadero por la palabra de Dios, es decir, el pueblo santo será convertido hacia la justicia por la doctrina y los preceptos de Dios. Y de la misma forma que entonces el hombre fue creado mortal e imperfecto en la tierra, para que viviera mil años en este mundo, así ahora desde este mundo terrenal es creado el hombre perfecto, para que vivificado por Dios domine en este mismo mundo durante mil años»<sup>319</sup>.

En este sentido, es difícil liberar el concepto de lo «integral» de su connotación religiosa, pues la completud que se predica y anhela alcanzar es aquella que se pretende predispuesta en el principio, aquella época en la que el ser humano no se habría degradado ni contaminado (no estaría alienado) y viviría en contacto con dios (o los dioses) la frescura de la creación. En Aristóteles encontramos una formulación de esta idea: «lo completo es anterior a lo incompleto y lo indestructible a lo destructible tanto en el orden de la naturaleza como en el de la razón y en el del tiempo»<sup>320</sup>; y «lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor»<sup>321</sup>. Pero resulta que esta completud indestructible solo puede ser simple e indivisible: «el primer moviente mueve con un movimiento eterno y en un tiempo infinito. Luego es evidente que es indivisible y sin partes y que no tiene magnitud»<sup>322</sup>. Por eso Gebser no está diciendo nada nuevo cuando rechaza el racionalismo divisor y la cuantificación del tiempo finito (o infinito); solo está invocando –quizás sin saberlo– al dios de Aristóteles, pretendiendo que el ser humano emule su Acción

<sup>319</sup> Lactancio, *Instituciones divinas*, VII, 15:6, en trad. Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, p. 320.

<sup>320</sup> Aristóteles, *Física*, 265a 23, en trad. Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, pp. 480-481.

<sup>321</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1072a 35, en edición de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, (2ª) 1988, pp. 621-622.

<sup>322</sup> Aristóteles, *Física*, 267b 25, op. Cit., p. 490.

Pura (lo cual, desde la postura del estagirita, sería absurdo, «pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible»<sup>323</sup>).

### 3.5. ESCATOLOGÍA CRISTIANA Y MESIANISMO

En su diario de 1939-1940, Gebser reconocía que una de las dificultades que tendría que enfrentar la exposición de su teoría era la posible interpretación política que los extremistas de izquierdas y de derechas pudieran hacer de ella. Así mismo, Gebser tampoco quería que su tesis se entendiera como una negación del cristianismo, es decir, nuestro autor no quería pecar de hereje.

«Die Schwierigkeiten bei der Darstellung meiner Ansichten über die Möglichkeiten der neuen Entwicklung des abendländischen Weltgefühls bestehen darin, dass eigentlich nur ein Ausgangspunkt gegeben ist, der auch den gegensätzlichsten Anschauungen gemeinsam sein muss. So z. B. die Verneinung des Christentums. Das Peinliche ist, dass wilde Ideologien der Rechts- und Links- Extremisten diese Verneinung sich aneigneten, sich nur auf die Tatsache dieser Verneinung stützten, also den Ausgangspunkt mit dem eingeschlagenen Weg verwechselten. Man wird dies sehr klar auseinandersetzen müssen, um einer Fehldeutung vorzubeugen»<sup>324</sup>.

En este sentido, otra de las referencias juveniles que pudo influir en el imaginario gebseriano fue el dogma cristiano. Gebser procedía de una familia de larga tradición eclesiástica (principalmente de credo

---

<sup>323</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1072b 16, op. Cit., p. 623; 1072a 21-35, pp. 620-622; 1072b, pp. 622-625. «Así, pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta substancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita). Y también queda demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local». [Ibid., 1073a, pp. 625-626].

<sup>324</sup> JGGA, VII, p. 271.

evangélico-protestante), y las escuelas e internados que impartían contenidos religiosos<sup>325</sup>. Es probable que, tras un rechazo temporal a su tradición y a su familia (cuando se marchó de casa), Gebser se reconciliara con el dogma cristiano a través de la estética espiritualista que percibía en autores como Guardini y Rilke, pudiendo converger con ciertos postulados de la fe católica (no así el de la trinidad, dogma contra el que escribe en cierto modo su obra) durante su estancia en España o, más tarde, cuando se asienta en Suiza.

Y es que, según Gebser, la Iglesia habría demostrado ser la única institución capaz de adaptarse a la «nueva mutación» y preservar así la unión espiritual de la humanidad originaria más allá del positivismo atomizador que habrían agudizado las dos grandes guerras.

«La sabiduría de la Iglesia ha correspondido mejor a las nuevas exigencias de la mutación de lo que le ha sido posible al mero saber de la teología secularizada, de la filosofía. El nuevo dogma mariano (anunciado el Día de Todos los Santos de 1950 por el papa Pío XII) se puede considerar como una renuncia al acentuado aspecto paternal de Dios, aspecto mediante el cual se redujo lo divino en sí. El restablecimiento del principio maternal en sus derechos, esto es, en sus “izquierdos”, la consecuente disminución del sobrevalorado principio paternal, muestra claramente que la Iglesia quiere que se reconozca al hombre completo»<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Como ya apuntamos, Gebser descendía del amigo de Lutero y pionero del protestantismo Melancton; su tío abuelo por parte materna, Pfarrer Zimmermann, había sido jefe de la iglesia evangélico-protestante austroúngara y predicador en Viena; y su propio padre, Friedrich Wilhelm, ejercía de jurista eclesiástico. Por lo demás, véase el apartado I de este trabajo referente a la biografía del autor.

<sup>326</sup> OP, p. 484. Si para nuestro autor la filosofía no es más que teología secularizada (y, en efecto, la definición se ajusta bastante bien a los filósofos idealistas alemanes), no sería extraño que Gebser proyectase sobre cualquier formulación filosófica los esquemas de la tradición teológica: por ejemplo, las filosofías de la historia de Fichte, Hegel o Marx en base a un esquema apokatastático no serían otra cosa que secularizaciones de la soteriología cristiana. Además, también los poetas y lingüistas románticos (Hölderlin, Novalis, Schlegel, etc.) habían renovado el credo adánico (que Gebser asume íntegramente) con exóticas teorías como la de que antes de la aparición del «género humano» había existido un pueblo primitivo «que nos habría transmitido todas las ciencias y las artes» [Hegel, Introducción

Aunque a veces es difícil seguir la “lógica dinámica” (tramposa) de nuestro autor, creemos que su interpretación del papel de la Iglesia en la persecución de las herejías anti-trinitarias durante los primeros siglos del cristianismo es un buen ejemplo del delirio «racional» (la locura idealista no deja de ser racional, simplemente supone un uso patológico, desvirtuado, de la razón) que atraviesa todo OP: resulta que si la Iglesia rechazaba el arrianismo y defendía el trinitarismo, lo hacía para adaptarse a los designios del tiempo y a las exigencias de la «estructura de conciencia mental» (en la concepción gebseriana: triádica, piramidal, etc.) que imperaría en aquella época, pero, eso sí, siendo «plenamente consciente» (la Iglesia) de que solo reprimiendo «lo espiritual» en aquella época resurgiría con más fuerza en el futuro (es decir, en la época de Gebser):

«La prueba más convincente para esta diferencia [entre el alma y el espíritu] podría ser que al espíritu, además de atribuírsele muy pronto características psíquicas de polaridad, también se le atribuyeron aquellas que lo situaban en oposición al alma. Con esto se prepara la dualización de alma y espíritu. Y en tanto que al espíritu se le atribuye principalmente un carácter luminoso, se le identifica en esta o en otra forma con los procesos de la conciencia para más adelante, equipararlo erróneamente con el pensamiento o con la “ratio”, el entendimiento o el intelecto; esto en el ámbito filosófico; en el teológico se le subordina a Dios; así lo hizo la Iglesia católica, que de esta manera mantuvo el poder sobre las almas y los espíritus, plenamente consciente de que la

---

general a sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*]. Estas teorías edénicas gozaban de pleno vigor en varios círculos “científicos” del mundo germano de principios y mediados del siglo XX, particularmente la Escuela de Viena (*Kulturkreislehre* o *Wiener Schule der Ethnologie*) del padre Wilhelm Schmidt, quien postulaba un monoteísmo primitivo a partir del que las sociedades se habrían desarrollado siguiendo cuatro fases. Con la teoría del monoteísmo primitivo, la Escuela de Viena pretendía ofrecer una prueba etnológica de la existencia de Dios, existencia que al parecer habría sido revelada a los habitantes de la Edad de Oro, como sostendría Wilhelm Koppers en *Der Urmensch und sein Weltbild* (Viena, 1949). Que el ser humano gozó de esta plenitud espiritual en el origen (en los tiempos del hombre arcaico) es un dogma central en la nematología gebseriana («al hombre se le ha dado previamente el todo en el origen», OP, p. 739) y su principal rasgo de intersección con la doctrina historiológica cristiana.

salvaguada de lo espiritual se transmitiría como tarea a un tiempo futuro, de modo que combatió a sus defensores intempestivos y la opinión vivida por ellos, sabiendo que mediante la erradicación de esos defensores del espíritu aumentaría la fuerza “espiritual” y psíquica de las opiniones perseguidas»<sup>327</sup>.

Además de esta apología del papel histórico-trascendental de la Iglesia, en OP encontramos varias convergencias explícitas con el dogma cristiano. Las más llamativas son las creencias en el edén de los primeros tiempos<sup>328</sup> y la numinosidad redentora de Cristo<sup>329</sup>. Asumidas estas, ya no sorprende que las sagradas escrituras se tomen como referencia fundamental en el último y breve capítulo (“La concreción de lo espiritual”) con el que Gebser pretende legitimar su profecía<sup>330</sup>.

Al igual que los personalistas judeocristianos, Gebser dividía la realidad en dos polos complementarios: el yo y el tú. Este *tú* sería fundamentalmente todo lo que no es yo, es decir, lo otro, tanto Dios (la alteridad a la que se referirá Lévinas) como el mundo y el resto de los seres (en el caso de Fichte). De ahí que Gebser acabe censurando la

<sup>327</sup> OP, p. 354.

<sup>328</sup> «Esta primera estructura es, pues, una estructura de dimensión cero. (...) Es el origen y sólo terminológicamente es aquella “primera estructura” surgida “antes” (o detrás) de la unidad y que procede de la perfecta identidad que ella misma haya podido constituir en su estadio inicial. Es lo más afín, si no idéntico, al estado originario paradisíaco de la Biblia. Es el tiempo, ya que el alma aún duerme, y, por lo tanto, es el tiempo sin sueño y la fusión indiferenciada del hombre y el universo». OP, p. 85.

<sup>329</sup> OP, pp. 332, 423, 759.

<sup>330</sup> «Dos sentencias apócrifas de la doctrina cristiana aclararán lo que aquí queremos decir. “Este mundo es un puente, pasa por él, pero no construyas en él tu morada.” Y esta otra: “Yo os elegí antes de que la tierra se originara», nos remite al origen espiritual antes de toda materialización espacio-temporal, que nosotros podemos considerar como puente que hace posible que el origen y el presente crezcan juntos, *con-crescere*. Ireneo, el gran padre de la Iglesia, tal vez pensara en estas palabras apócrifas cuando dijo: “Bendito sea quien estaba aquí antes de la llegada del hombre”. Nosotros le hemos visto. Se reveló en el tiempo y el espacio. Fue percibido, al despedirse, por los discípulos en la transparencia, en una transparencia sólo propia del origen espiritual (si es que algo puede serle propio) y que el hombre libre del tiempo y del yo puede actualizar en la certeza vital más afortunada. El grande y doloroso camino de la concienciación, o mejor, el despliegue o intensificación de la conciencia se manifiesta como una iluminación cada vez más intensa de lo espiritual en el hombre». OP, p. 740.

*ceguera* de quienes pretendían suprimir a Dios, ya que, desde su perspectiva, éste sería un componente fundamental de la síntesis del hombre para con su origen espiritual:

«(¿ ) *no solo tenemos que ordenar nuestras relaciones con el Tú*, en tanto que este Tú representa a Dios, al mundo y al congénere o prójimo, *sino también nuestras relaciones con el Yo*. (¿) Y cuando abogamos por un ordenamiento, por una concienciación de nuestras relaciones con el Yo y con el Tú, nos referimos a un *ordenamiento y a una concienciación de nuestro origen* y de todo aquello que ha conducido a nuestro presente»<sup>331</sup>.

«¿Puede un mundo tan ciego como para suprimir a Dios (que es insuprimible), porque había proyectado en él el énfasis patriarcal sobreviviente de su propia estructura mental, puede ese mundo seguir existiendo tras la destrucción del cielo y tras la caída en una tierra abierta como una tumba? ¿Podrá la humanidad así -pues aquí no se trata exclusivamente de su parte occidental- invertir este «viaje a los infiernos» para surgir renovada? No lo sabemos, pero lo suponemos, ya que hoy se pueden percibir los primeros indicios de esta renovación fundamental»<sup>332</sup>.

Frente al peligro totalitario, Gebser veía una promesa de solución a sus ansias de unidad en C. G. Jung, L.-V. de Broglie y el «corazón incorruptible» (*das unverdorbene Herz*; fórmula oscura esta última que nos sugiere una suerte de mixtificación del espiritualismo de Guardini, el «cielo del corazón» de Orígenes, el «paisaje del corazón» de Rilke y la filosofía del corazón de Pascal). Pero las obras de estos autores no eran más que “aproximaciones pioneras” a las que había que dar su debido alcance. Fundamentar su advenimiento histórico (profetizarlo) será el objetivo de OP.

«Es gibt dagegen Ansätze zu möglichen Lösungen:  
Jung, de Broglie und das unverdorbene Herz, das vermutlich

---

<sup>331</sup> OP, p. 28.

<sup>332</sup> OP, p. 607.



die Frage nach Herkunft und Bestimmung eher beantworten kann, als der bloße Verstand. Was mi Moment geleistet werden könnte? Nur Pionierarbeit: das notwendige Aufräume mit alten Vorstellungen, Begriffen, Meinungen, die einmal ihre Gültigkeit hatten, die wir aber mitschleppen wie ein Baum einzelne trockene Blätter noch bis ins Frühjahr an sich duldet»<sup>333</sup>.

Al menos cabe reconocer a Gebser que no negó por completo las similitudes de sus teorías apocalípticas con las de los primeros cristianos. En el fondo, *Origen y Presente* no es más que un “nuevo” evangelio gnóstico-cristiano –si bien heterodoxo (cercano al platonismo)–, en el que la jerga de la «transparencia», la «diafanidad» y la «veritacion» sustituye a la de la Gracia, y en el que el delirio «revelador» alcanza nuevas geografías y disciplinas, propiciando una suerte de revelación progresiva de ciertas resonancias bahaístas.

««Figuras como Zaratustra, Confucio, Chuang-Tzu, Lao-Tse, Buda, Mahavira, Sócrates, Platón y, sobre todo, Jesucristo, no aparecen por casualidad precisamente en el momento en que se produce una mutación. Y dejando de lado cualquier pronóstico, por no hablar de profecía, podría parecer plausible que también esta vez, en el momento de la mutación que ahora se produce, esta mutación experimente una encarnación. (j)./ Pronto seremos testigos de la llegada de un detentador del poder, que se hará pasar falsamente por “salvador” y que se hará venerar. Ahora bien, cualquiera que haga esto en los días venideros y siga confinado en el tiempo y visible en él, no tendrá nada que ver con la verdadera manifestación de aquel que, en la transparencia libre del tiempo, actualizará o hará presente el “futuro”. Así pues, el que siga preso del tiempo será menos que un mero adversario: será la expresión nociva del último declive del hombre y del mundo./ Aún hay tiempo hoy para decir esto. Pero pronto -tal vez antes de lo que muchos sospechan- llegará el final del tiempo, cuando ya no se pueda decir. Solo podemos suponer la forma en que se producirá la sustitución del tiempo por el

---

<sup>333</sup> “Aussagen 1939-1940”, en JGGA, VII, pp. 272-273.

estar libre del tiempo. En cualquier caso, las formas de este relevo tienen ya hoy un carácter catastrófico y apocalíptico (j)»<sup>334</sup>.

«Imperceptiblemente, y como si fuera lo más evidente del mundo, la nueva estructura de conciencia adquirirá validez para todos. Y aquellos que no la acepten, los que quieran persistir en la antigua, se verán en gran medida aislados por el nuevo impulso en el curso de las próximas generaciones. Los últimos intentos de la época mítica deficiente, que se encarnaron en los sincretismos de los primeros siglos después de Cristo, fueron superados por la eficaz fortaleza de la conciencia mental del cristianismo. La estructura mental deficiente, la conciencia racional, se cavará ella misma su propia tumba con la creciente tecnificación y con la falsa aplicación temporal de la técnica -esto no es una profecía, sino la constatación de un despliegue natural por necesidad que ya se ha ilustrado con el ejemplo hispano-mexicano y el helvético-austríaco- y se verá superada por un cristianismo intensificado, por la conciencia integral./ Procesos de transformación tan grandes como el actual, mutaciones tan profundas y vastas como las que se están produciendo desde hace generaciones no pueden ser casualidades con una explicación solo ontológica, existencial o sociológica. Están predispuestas desde el origen, son un retro-salto al *futuro siempre presente*. El origen, que se despliega y abre en lo terrenal y cotidiano, en el espacio y en el tiempo, se cumple aquí, en nuestra tierra, de esta manera. Nunca se debería olvidar la fuente y el futuro divino espiritual de aquello que se nos aparece como acontecer por encima de todos los meros intentos de explicación. Y el origen, del que toma su sustento todo instante de nuestra vida, es de naturaleza divinamente espiritual. Quien niegue esto se niega a sí mismo. Y hoy hay demasiados que lo niegan. Quien no lo niegue, quien no lo niegue con toda simplicidad y sinceridad, ya es un colaborador de la aperspectiva, de la estructura de la conciencia integral. Ella se basa en la concienciación y transparentación del todo. Una vez fueron los discípulos de

---

<sup>334</sup> OP, pp. 423-424.

Cristo los únicos capaces de percibir su transfiguración. Esta diafanización del mundo, ocurrida una vez en la tierra, esta manifestación única de la fuerza, del principio espiritual, no es un proceso pasado. El hecho de que se celebre Pentecostés todos los años es una indicación, entre otras muchas, de esta circunstancia. Tal vez nos encontremos, visto históricamente, como humanidad en los tres días del descenso a los infiernos. ¿Hemos pasado ya por él con los acontecimientos de la primera mitad del siglo? Sea como fuere, en aquel entonces fueron solo los discípulos los que lograron percibir a Cristo en la transparencia. Un día será la gran congregación»<sup>335</sup>.

### 3.6. CONTRA EL POSITIVISMO, EL DECADENTISMO Y EL FIJISMO CUATERNARIO

Pero para entender la propuesta de la obra de Gebser, no solo debemos tener en cuenta sus influencias positivas, sino también las negativas, es decir, aquellas contra las que se construye su doctrina como una alternativa redentora. En este sentido, uno de los *leitmotivs* de OP es demostrar que en el siglo XX se estaba produciendo una «superación» del sistema trinitario que —a juicio de Gebser— habría imperado en Occidente desde Platón (el inaugurador del pensamiento piramidal típico de la «estructura de conciencia mental»<sup>336</sup>) y que habría encontrado su reflejo «racional-deficiente» en la «ley de los tres estadios» del positivismo de Comte. Así, la *tarea* de su época sería responder al despliegue de esa nueva dimensión que vendría a sobredeterminar las tres precedentes, algo que se manifestaría en la

---

<sup>335</sup> OP, pp. 724-726.

<sup>336</sup> Gebser dice con Leisegang que Platón fue el fundador del “pensamiento piramidal” (OP, p. 370) dando inicio a la perspectiva triádica típica de la estructura mental-racional. Aquí Gebser pasa totalmente por alto la indispensable organización “perspectívica” y ortogonal (es decir, eminentemente racional) para la construcción de las pirámides egipcias (ejemplo que se nos ocurre como más evidente, aunque tal organización sea necesaria en cualquier actividad, no sólo constructiva, sino vital), dando a entender que los hombres del Antiguo Egipto tenían una percepción visual en 2D.

creciente valorización de la tetradimensionalidad y en la proliferación de sistemas cuaternarios<sup>337</sup>.

«(...) no compartimos con los positivistas la convicción de que el actual estadio positivista, o, si se prefiere, la estructura racional-perspectíca, constituye el *non plus ultra* del devenir humano, sino que estamos convencidos, en constante oposición a Hegel y a Comte, de la vigencia en nosotros de las estructuras “previas”, y, además, de la incipiente vigencia, por lo tanto ya presente en nosotros, de la estructura que llamamos “futura”»<sup>338</sup>.

Tras instalarse en Suiza en 1939, Gebser entraría en contacto con el Círculo de Eranos y la escuela de Psicología Analítica de Zúrich fundada por Carl Gustav Jung, cuyos métodos y bibliografía seguramente jugaron un importante papel en el desarrollo de OP<sup>339</sup>. No

---

<sup>337</sup> Su creencia en esta progresiva manifestación de las *dimensiones* a lo largo de la historia no deja de ser sorprendente: «dado que ya vivimos en una realidad tetradimensional, ha dejado de ser admisible seguir pensando y actuando con imprudencia, como si siguiéramos viviendo en el mundo tridimensional de nuestros padres y abuelos». OP, p. 415.

<sup>338</sup> OP, p. 83. En este párrafo Gebser demuestra, como mínimo, no haber entendido a Hegel, ya que un principio fundamental de la dialéctica hegeliana es la superación e integración de lo superado, en un sentido muy cercano al que le da Gebser. La confusión se debe, a nuestro juicio, al rechazo «irracional» de Gebser a la máxima hegeliana según la cual «lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional», proposición que fue fuente de numerosos escándalos seguramente conocidos por Gebser. Este principio desestimaría, a ojos de Gebser, el carácter de realidad de todas las «estructuras de conciencia» “previas” a la mental-racional, de ahí su reacción contra Hegel. Sin embargo, no se trata de que el sistema hegeliano niegue esas estructuras por haberlas superado, sino que las negaría (de hacerlo) porque nunca existieron como tales: el sistema trascendental de la *Lógica* es el que mueve el devenir immanente del *Espíritu* desde sus comienzos, y por ello estos inicios siempre fueron «racionales». Como el propio Gustavo Bueno reiteró en varias ocasiones, es gratuito pretender que lo «irracional» precede a lo «racional», del mismo modo que el supuesto «paso del mito al logos» griego es un mito en sí mismo: todo mito, como toda creencia, tiene un fulcro de racionalidad. Vid. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza editorial, 2010, p. 106. La máxima había aparecido originalmente en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. Por lo demás, según Hegel, el devenir humano no había alcanzado todavía su *non plus ultra*, sino que se acercaba a su religación universal entendida como síntesis absoluta del espíritu, lo que en cierta medida es una concepción homóloga a la «estructura de conciencia integral» gebseriana.

<sup>339</sup> Por ejemplo, de Jung podría haber tomado el concepto “mandálico” de un centro-eje que posibilita el movimiento circular de alguna figura entendida como trascendental. Vid. “El

obstante, Gebser acabaría encontrando discrepancias con el planteamiento del psicólogo suizo, de quien diría que «logró, al menos, desplazar en parte la trinidad por la cuaternidad»<sup>340</sup>. Aunque la organización de la psique humana en cuatro “partes” no era nueva (pues, en la antigüedad, Platón no solo efectuó una división ternaria del alma, sino también una cuaternaria y, en la modernidad, Schopenhauer postulará una *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*)<sup>341</sup>, ni

---

movimiento circular y el centro”, en Jung, Carl Gustav y Wilhelm, Richard, *El secreto de la flor de oro*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2009, pp. 58 y ss.

<sup>340</sup> OP, p. 570.

<sup>341</sup> Es cierto que, en OP, Gebser cita sólo una vez a Schopenhauer (p. 639), por lo que su influencia, de haber sido determinante en la génesis de la «imagen epifánica» sobre la que se apoyaría la obra (sabemos que Gebser leyó a Schopenhauer en su juventud: JGGA, VII, pp. 397-398. Cf. Apartado I), durante su elaboración pudo diluirse hasta verse sustituida por otras referencias más “actuales” y adecuadas a sus propósitos. En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer pretende transmitir «un único pensamiento», «sin embargo -nos dice-, y pese a todos mis esfuerzos, no pude encontrar un camino más corto para transmitirlo que todo este libro». Este pensamiento es, fundamentalmente, el de la Voluntad como esencia (noumen o cosa en sí) del mundo que nos representamos determinados por ella: el mundo como «autoconocimiento de la voluntad» (Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Pilar López de Santa María, editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 473). En este punto (ontológico general), el paralelismo con la obra gebseriana es evidente. El pensamiento-visión del invierno de 1931-32 que dio lugar a OP se le apareció a Gebser «súbitamente ante los ojos» y el propósito de OP también será poner palabras a este «único pensamiento». Como es sabido, *El mundo como voluntad y representación* (1818) partía de tesis anticipadas en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). En este trabajo, desde el que se articulará el resto de su sistema, Schopenhauer distinguía cuatro clases de participaciones o modos radicales de la razón en función de las clases de objetos que se dan al sujeto: los principios de razón suficiente del devenir, del conocer, del ser y del querer. (Schopenhauer, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, editorial Gredos, Madrid, 1998, principalmente pp. 79-225.) Desde las coordenadas de Gebser, las tesis de Schopenhauer sobre la cuádruple raíz se podrían leer como sigue: las estructuras de conciencia son configuraciones cognoscitivas *a priori*, que si bien se manifiestan de cuatro formas diversas a lo largo de la historia (estructura mágica, mítica, mental e integral) comparten una raíz común: la estructura de conciencia arcaica. Además, en Schopenhauer, también la última clase del «principio de razón suficiente» («estructura de conciencia») se relaciona con la primera: «así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad (...) así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase. Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi metafísica». (*De la cuádruple...», op. Cit., p. 209*). No obstante, Gebser no podía aceptar una de las tesis más controvertidas de Schopenhauer: la que constata la imposibilidad de la libertad del ser humano precisamente en la última “fase” de su proceso cognoscitivo. Por ello, esa «conciencia de sí mismo» (de su interno desear) -que Schopenhauer identifica con la Voluntad y que a su juicio sólo puede

era nueva la organización del mundo en torno a cuatro elementos o coordenadas ontológicas (desde Empédocles a Heidegger<sup>342</sup>), podemos

---

«superarse» por medio de su negación («mediante una traición»)- es sustituida por una suerte de Razón Pura (la estructura de conciencia integral que actualiza la arcaica, la originaria) con la que, en palabras del propio Gebser, nos liberaríamos «del espacio y del tiempo». Schopenhauer creía que «no podemos llegar a la cosa en sí (j) por medio de la representación misma», pero también asumía la existencia de una realidad nouménica unitaria («la cosa en sí» kantiana) y otorgaba a esta realidad una razón estable, constante y omnipresente similar a la postulada por el primer principio de la termodinámica sobre la conservación de la energía: «*La substancia permanece, esto es, no puede ni nacer ni desaparecer*: por eso la cantidad de substancia en el mundo no aumenta ni disminuye. Sabemos esto *a priori*» (Ibid., p. 78).

<sup>342</sup> Heidegger habla de la Cuaternidad unitaria en su trabajo sobre “La Cosa”. Según el de la Selva Negra, cuando hablamos de uno de los cuatro términos que constituyen el *hacer mundo* del mundo de la cosa ya estamos pensando en los otros tres (como decía Platón de las cuatro virtudes del Estado y la persona), pero, al contrario de Gebser (y más cercano, quizá, a Empédocles), según Heidegger, la unidad de esta cuaternidad no se constituye como un término más que la abraza y que se suma a ella: «En el obsequio de lo vertido demoran *al mismo tiempo* tierra y cielo, los divinos y los mortales. Los cuatro, unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros. Anticipándose a todo lo presente, están replegados en una única Cuaternidad. (j) / Haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos -tierra y cielo, los divinos y los mortales- en la simplicidad de su Cuaternidad, una Cuaternidad que está unida desde sí misma. (j) / Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro. Este reflejar no es la presentación de una imagen copiada. Despejando a cada uno de los Cuatro, este reflejar hace acacer de un modo propio a la esencia de éstos llevándolos a la unión simple de unos con otros. En este juego, reflejando de este modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este reflejar que hace acacer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua./ Este reflejar que liga en lo libre es el juego que, desde la cohesión desplegante de la unión, confía cada uno de los Cuatro a cada uno de ellos. Ninguno de los Cuatro se empecina en su peculiaridad particular. Por lo contrario, cada uno de los Cuatro, en el seno de su unión, es de-propiado a lo suyo propio. Este depropiante apropiante es el juego de espejos de la Cuaternidad. Desde ella los cuatro están vinculados en la simplicidad que los confía los unos a los otros./ A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales -un juego que acaece de un modo propio- lo llamamos mundo. El mundo esencia haciendo mundo. Esto quiere decir: el hacer mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él. Esta imposibilidad no radica en que nuestro pensamiento de hombres no sea capaz de este explicar ni de este fundamentar. Lo inexplicable e infundamentable del hacer mundo del mundo se basa más bien en el hecho de que algo así como causas o fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo. Así que el conocimiento humano reclama aquí un explicar, no traspasa los límites de la esencia del mundo sino que cae bajo la esencia del mundo. El querer explicar del ser humano no alcanza en absoluto lo sencillo de la



conceder que, en la teoría junguiana, el concepto de cuaternidad ocuparía un papel preponderante, al considerarse un arquetipo universal (o *a priori* formal) identificable con la «premisa lógica de todo juicio de totalidad»<sup>343</sup>:

«Si se quiere llegar a un juicio de este tipo [de totalidad], éste debe tener un aspecto cuádruple. Cuando, por ejemplo, se quiere caracterizar la totalidad del horizonte, se nombran los cuatro puntos cardinales. Hay siempre cuatro elementos, cuatro cualidades primitivas, cuatro colores, cuatro casas en la India, cuatro caminos en el sentido de

---

simplicidad del hacer mundo. Los Cuatro, en su unidad, están ya asfixiados en su esencia si nos los representamos sólo como algo real aislado que debe ser fundamentado por los otros y explicado a partir de los otros./ La unidad de la Cuaternidad es la constitución de los Cuatro. Pero esta constitución no se hace en modo alguno abrazando ella los Cuatro y añadiéndose luego a ellos como aquello que abraza. La constitución de los Cuatro tampoco se agota en el hecho de que los Cuatro, una vez están ahí, estén simplemente unos junto a otros. La constitución de los Cuatro esencia como el juego de espejos -un juego que acaece de un modo propio- de los que, en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno. La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo. El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por esto la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar al juego de los espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los Cuatro, abieltos en todas partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es «la vuelta». En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los Cuatro se pliegan a su esencia, unida a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo. (j)/ La cosa hace permanecer la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo. Cada cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo». Heidegger, Martin, *La cosa*, en *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, pp. 150-157.

<sup>343</sup> Jung, Carl Gustav, *Symbolik des Geistes. Studien über Psychische Phänomenologie*, Raschen Verlag, 2ª ed., Colonia 1953, p. 399. El elemento que se sumaría a la «insuficiente trinidad» dando lugar a este nuevo arquetipo cuaternario sería el de lo femenino (el «seno maternal de lo inconsciente»), cuya «revelación» relata Jung en su autobiografía en un fragmento que da muestras de su paranoia «sincronicista». Véase: Jung, Carl Gustav, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, editado por Aniel Jaffé (1961), traducido por Mª Rosa Borrás, editorial Seix Barral, Buenos Aires, 2002, p. 306. Gebser, por su parte, no impugna la existencia de esta sincronicidad, sino que la asocia a las características propias de la «estructura de conciencia mágica», la cual «carece de tiempo y de espacio». «El concepto de sincronicidad de C. G. Jung no tiene nada que ver, visto así, con acausalidad y arracionalidad, pero nos llama la atención sobre la realidad mágica de fenómenos prerracionales y precausales; y aquí reside su mérito». Véase OP, pp. 573-574.



evolución espiritual en el budismo. Por ello también hay cuatro aspectos psicológicos de la orientación psíquica más allá de lo cual no puede ya decirse nada más fundamentalmente. Debemos tener, como orientación, una función que compruebe que hay algo (sensibilidad), una segunda que verifique qué es esto (pensamiento), una tercera función que diga si esto se adecúa o no, si se quiere admitir o no (sentimiento) y una cuarta que indique de dónde viene y adonde va (intuición). Más allá de ahí ya no se puede decir nada... La perfección ideal es lo redondo, el círculo (cf. *mándala*), pero su escala mínima es la cuadratura»<sup>344</sup>.

Según Gebser, «esta renuncia a la trinidad es sin duda un síntoma de la necesidad de superar lo racional tridimensional y, con ello, el dualismo del bien y del mal», sin embargo, a ojos de Gebser, la teoría de Jung presentaba los peligros inherentes a su propia disciplina, a saber, acabar «fijando» lo espiritual «espacial y racionalmente»<sup>345</sup>. Para apoyar su tesis (y dejando constancia de que el mito aritmológico de la cuaternidad estaba totalmente extendido entre los psicólogos de la época), Gebser cita las siguientes observaciones de Jolande Jacobi:

«Tal vez pueda considerarse como algo más que casualidad el que en un acontecimiento de gran trascendencia, que, como consecuencia de los descubrimientos revolucionarios en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, sobre todo de la física moderna, está bajo el signo de la transición del “pensamiento tridimensional” al “tetradimensional”, la corriente más moderna del

---

<sup>344</sup> Jung, *Symbolik des Geistes* (2ª ed., 1953, p. 399), citado en Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, op. Cit., pp. 474-475.

<sup>345</sup> Esta «espacialización» es la que según Gebser efectúa P. D. Ouspensky en *Tertium Organum. A Key to the enigmas of the world* (Knopf, Nueva York, 1947). Gebser se distancia de la tetradimensionalidad teorizada por Ouspensky en los siguiente términos (e, insistimos, sólo en los términos, porque a efectos materiales no ofrece ningún argumento): «Lo que en él ha de lograr la razón tetradimensional no tiene nada que ver con nuestra estructura de conciencia fundamentada en la tetradimensionalidad. Sus conceptos no son otra cosa, en general, que una revigorización de las estructuras de conciencia mágica y mítica, y no sólo no tienen nada en común con la «libertad respecto al tiempo» (el *achronon*) y lo espiritual (el *diaphainon*), sino que quedan completamente fuera del ámbito en que estos dos aspectos se han concebido de una forma válida.» Véase: OP, nota 27, p. 863.

psicoanálisis, la psicología analítica de C. G. Jung, haya elegido el arquetipo del cuatro como concepto estructural central de su teoría. Al igual que para la moderna física fue necesario introducir el tiempo como cuarta dimensión para poder tener una visión completa de la totalidad, y al igual que las tres dimensiones espaciales conocidas se nos aparecen como algo esencialmente diferente, también la cuarta función, la “inferior”, es lo “enteramente otro” y, pese a ello, su incorporación y diferenciación son -como la consideración del tiempo en la física imprescindibles para una comprensión integral de lo psíquico. Solo por esta novedad fundamental y por las consecuencias resultantes en la concepción y en el tratamiento de la psique, la psicología de Jung figura entre aquellas ciencias que están en condiciones de cambiar radicalmente la anterior imagen del mundo y configurar una nueva venidera según directrices comunes»<sup>346</sup>.

Las limitaciones que Gebser veía en el modelo de Jung las expresaba el propio Jung al admitir que «la perfección ideal es lo redondo, el círculo (cf. *mandala*<sup>347</sup>), pero su escala mínima es la cuadratura» y al admitir que más allá de las cuatro funciones de la “psique” (según Jung: sensibilidad, pensamiento, sentimiento e intuición) «ya no se puede decir nada». Para Gebser, estas declaraciones constituirían un claro «olvido de *lo espiritual*» (por decirlo *à la* Heidegger), de ahí que considerara necesario buscar un modelo «más integral»<sup>348</sup>. Este modelo identi-

---

346 Jacobi, Jolande, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Rascher, Zürich, 1945, p. 83. Citado en OP, p. 572.

347 Para Gebser, el mandala presenta reminiscencias psíquicas propias de lo anímico y las «vivencias» de la «estructura de conciencia mágica», y a este nivel reduce las tesis sostenidas por Kandinsky en *Sobre lo espiritual en el arte*. Véase OP, nota 152, p. 908. Sin embargo, nosotros no vemos diferencia entre su postulación del todo como una esfera (símbolo de la estructura de conciencia integral) y el símbolo tradicional del mandala, más allá de la elección caprichosa de un nuevo símbolo para alejarse de aquellos sobre los que sus contemporáneos ya tienen prejuicios.

348 El místico Ken Wilber, a quien ya citamos en ocasión del comentario sobre la recepción de Jean Gebser en EEUU, retomará el modelo de los cuatro cuadrantes heredado de Jung para desarrollar su particular paranoia pseudo-psicológica, pero teniendo en cuenta la evolución histórica postulada por Gebser, a la que añadirá unos cuantos estadios. Con ellos, al igual que había hecho Gebser en su elucubración, pretendía superar los «prejuicios» que pudieran

ficará la «estructura de conciencia mágica» con la propia de la «dimensión» sincrónica junguiana, de modo que la «estructura de conciencia arcaica» permaneciese en su pureza “incognoscible” (incognoscible racionalmente, es decir, «psicológicamente», pues tal era el oficio de Jung) y solo fuese alcanzable «espiritualmente». Así, si el modelo de la cuadratura de Jung le habría proporcionado a Gebser un esquema trascendental de la conciencia, la justificación de su despliegue habría encontrado apoyo en las teorías psicológicas evolutivas de los pueblos (Wilhelm Wundt) y de las culturas (Oswald Spengler).

Al igual que Wundt, Spengler había aplicado una estratificación cuaternaria a la evolución de las culturas en una obra que, no obstante, proclamaba la decadencia en su cuarta y última fase, por lo que, a ojos de Gebser, se hacía necesario postular un periodo ulterior. En este sentido, uno de los principales objetivos del trabajo de Gebser será refutar la profecía decadentista de Spengler para el caso de la «cultura europea»<sup>349</sup>. Este proyecto refutador se había iniciado ya con la redacción, en plena Segunda Guerra Mundial, de *Abendländische Wandlung* (“La transformación de Occidente”, 1943), un trabajo cuyo título aludía al *opus magnum* spengleriano: no es que Occidente esté decayendo, simplemente se está transformando; sufre una «mutación de conciencia». De ahí que «la tarea» fundamental de su época sea, según Gebser, contribuir a concienciar sobre esta «nueva posibilidad»:

«Como Spengler no veía tarea alguna -ni para las artes ni para cualquier otro ámbito de la vida-, desahució a Occidente. Y aunque nosotros hoy nos encontramos en una situación posbélica similar o incluso más catastrófica que la de Spengler (que tuvo a un precursor en el Richard Wagner de

---

tener sus contemporáneos sobre las estratificaciones consideradas. Véase Wilber, Ken, “Limitaciones de la Gran Cadena del Ser”, en *Antología*, edición de David González Raga, Kairós, Barcelona, 2001, pp. 89-91.

<sup>349</sup> En efecto, Gebser señala en varias ocasiones, aunque contradictoriamente, que frente a la perspectiva católica de Chardin y la perspectiva del hinduismo occidentalizado de Sri Aurobindo, él formula su profecía desde la perspectiva occidental (como reza el título del segundo capítulo de su obra, ésta trata sobre los sucesivos «tres mundos europeos»: el imperspectívico, el perspectívico y el aperspectívico), aunque sus intuiciones aspiran a ser universales. Véase el prefacio a la segunda edición de OP, p. 19.

*El crepúsculo de los dioses* y a un sucesor en el Alfred Weber del *Cuarto hombre*), a nuestra generación le ha correspondido percibir el problema planteado y resolverlo»<sup>350</sup>.

### 3.7. SOBRE LA DOCTRINA DE LAS «ESTRUCTURAS DE CONCIENCIA»

La obra de Gebser parte de un esquema mitológico representado al modo de una *nousgonía* o cosmogonía: el despliegue emanantista de una conciencia trascendental a través de cinco «estructuras». De algún modo, Gebser confunde<sup>351</sup> los planos del desarrollo psicológico<sup>352</sup>, los

---

<sup>350</sup> OP, p. 732.

<sup>351</sup> Si tomamos como modelo periodológico la división quinaria de Gebser, veremos que muchos otros fenómenos ajenos a su objeto se han estratificado también en base a un esquema de cinco fases. Y ello lo decimos sin ánimo de sugerir que exista una suerte de estructura universal aplicable a todo fenómeno desarrollado en el tiempo, pues existen muchos otros ejemplos periodológicos que no siguen este número de fases. La circunscripción a estratificaciones quinarias que seguimos en las posteriores notas responde a razones puramente comparativas (sin menoscabo de su estética discrecional), aunque dudamos de su efectividad «homeopática».

<sup>352</sup> En el campo M2 de la Psicología Cognitiva, algunos autores han identificado cinco niveles de “autoconciencia” que se irían alcanzando y definiendo desde el momento del nacimiento de un sujeto humano hasta aproximadamente los 4-5 años. En función de la experiencia del propio cuerpo ante un espejo, a partir de un nivel cero de confusión se llegaría a una fase de diferenciación (1), seguida de los niveles de situación (2; a partir del segundo mes), identificación o yoidad (3; tras 18 meses), permanencia de la identificación de la propia imagen más allá del espejo (4; ca. 3 años), y un nivel de “auto-conciencia” derivada de la Teoría de la Mente que implica el cuidado de la propia imagen frente a los demás (5; ca. 4-5 años). Vid. Rochat, Philippe, “Five levels of self-awareness as they unfold early in life”, en *Consciousness and Cognition*, 12, 2003, pp. 717-731. También desde el Psicoanálisis se han propuesto modelos de cinco niveles de conciencia. Por ejemplo, Andrzej Kokoszka se inspiraría en el psicoanálisis freudiano para desarrollar un modelo quinario de los estados mentales desde el que explicar las variaciones internas asociadas a cada desorden mental, estado psicótico y tipología de personalidad. El modelo tiene forma de cilindro con una sección longitudinal en cuatro partes (NREM, REM -sueño- y OWSC, DWSC -vigilia-), una estructura interior compuesta por el fondo de identidad (ID), dos conos contrapuestos referentes al sujeto (SELF) y al objeto (OBJECT), a su vez envueltos por el SUPEREGO y el EGO, que desembocan en la esfera de la conciencia. En esta estructura cilíndrica se establecen cinco cortes transversales correspondientes a los diferentes niveles o fases de los estados de la conciencia. Éstos serían, de inferior a superior: 1) Instintivo (oral): inconsciente; 2) Reflexivo y condicionado (anal): inconsciente; 3) Simbólico prelógico (fálico): inconsciente-preconsciente; 4) Lógico (genital): preconsciente-consciente; 5) Supralógico. Kokoszka, Andrzej, *States of Consciousness. Models for Psychology and Psychotherapy*, Springer, Nueva York, 2007. Sin ánimo de negar

estratos geológicos<sup>353</sup> y los procesos gnoseológicos<sup>354</sup> con las supuestas fases de la «evolución» cosmológica<sup>355</sup> a lo largo de cuatro transformaciones «espirituales» (energéticas<sup>356</sup>), en una suerte de

---

la operatividad de todo el esquema *a priori*, que nos perdone el autor (y la prestigiosa editorial Springer que le edita) si nos cuesta tomar en serio a alguien que habla de estados mentales «supralógicos», pues por mucha referencia cientificista que lo adorne lo acerca a la mística de lo Supramental de un Sri Aurobindo. Y lo mismo cabría decir de la debilidad conceptual de la mayoría de los modelos que pretenden explicar los estados meditativos y las experiencias psicodélicas (p. e. Austin, James H., *Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, MIT Press, Massachusetts 1999).

<sup>353</sup> En lo tocante a la periodización del planeta tierra, una versión positiva de la doctrina de los cuatro mundos o cones de la Cábala gebseriana nos la da la Unión Internacional de las Ciencias Geológicas, la cual acordó estratificar la historia de la tierra en cuatro cones geológicos: Hádico (del que apenas se tiene pruebas y que abarcaría desde la formación de la tierra hace unos 4570 millones de años hasta hace 3800 millones de años), Arcaico (3800-2500 millones de años), Proterozoico (2500-543 millones de años) y Fanerozoico (desde hace 543 millones de años, con la aparición de los animales vertebrados, hasta la actualidad). El Antropoceno sería la última subdivisión propuesta para el período cuaternario del cenozoico (la tercera era del eón Fanerozoico). Ogg, J.G., Ogg, G.M. y Gradstein, F.M, *A Concise Geologic Time Scale*, Elsevier, Ámsterdam 2016.

<sup>354</sup> Por ejemplo, en el plano gnoseológico, el Materialismo Filosófico distingue una gradación en cinco estratos circularistas (se regresa continuamente al primero), cada uno de los cuales re-ordena y explica a los anteriores. Muy resumidamente, primero estaría el estrato de los referenciales y los fenómenos; segundo, el de los términos y los conceptos; tercero, el de las ideas; cuarto, el de las teorías; y quinto, el de las doctrinas.

<sup>355</sup> Los cosmólogos metafísicos Fred Adams y Gregory P. Laughlin teorizaron cinco edades por las que habría de pasar el universo en su supuesta expansión desde el Big Bang hasta el Big Crunch o Big Freeze: la era primordial, la era estelífera -en la que, según ellos, nos encontraríamos-, la era degenerada, la era de los agujeros negros y la era oscura. Como ya hemos dicho, toda periodización omniabarcante del universo, por muy científica que se pretenda, adolece de unos presupuestos metafísicos que nosotros no compartimos (y que en su ingenuidad incluso reproducen, aunque a otra escala, antiguas doctrinas místicas totalmente pseudocientíficas). Vid. Adams, Fred y Laughlin, Gregory, *The Five Ages of the Universe. Inside the Physics of Eternity*, Simon & Schuster, Nueva York, 1999.

<sup>356</sup> Olivia P. Judson publicó recientemente un artículo en el que establecía cinco épocas «energéticas» en función de la evolución de las formas biológicas y las nuevas fuentes de energía que habrían utilizado: la primera época estaría dominada por la energía geoquímica; en la segunda época, los organismos terrestres empezaron a procesar la energía de la luz solar; la novedad de la tercera época residiría en que los organismos empezaron a hacer uso del oxígeno; la cuarta época estaría marcada por la obtención de energía a partir del consumo cárnico; finalmente, la quinta época se habría iniciado con el dominio del fuego. Cf. Judson, Olivia P., “The energy expansions of evolution”, en *Nature. Ecology & Evolution*, 1, Springer 2017. En conexión con esta división, y a partir de ella, cabría poner fasificaciones basadas en los distintos modelos de producción de las sociedades humanas, como la también quinario sugerida por Marx: modos de producción primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista.

versión «actualizada» de la doctrina de los cinco agregados (*skanda*) del Budismo o de las cinco capas (*koshas*) del Hinduísmo, pero adaptada a los contenidos del idealismo decimonónico y proyectada sobre la historia como si de una psicogénesis de la humanidad se tratase (confusión de la ontogenia particular con la filogenia especial y proyección, a partir de ellas, de una Historia Universal en sentido absoluto<sup>357</sup>).

Desestimado, según Gebser, su sustrato biológico-material<sup>358</sup>, el supuesto «fundamento» categorial de la doctrina de las «estructuras de conciencia» sería la idea de dimensión sustantivada, es decir, las cuatro dimensiones físicas que, tomadas como realidades separadas que se proyectan sobre el mundo (desde el «origen» de la conciencia pura), se hacen suceder en emanación aditiva a lo largo de la historia: la «estructura de conciencia arcaica» sería de dimensión nula, la mágica sería unidimensional, la mítica sería bidimensional, la mental sería tridimensional y la integral sería tetradimensional.

«Este incremento de conciencia es paralelo al incremento de las dimensiones. Y las mismas dimensiones no son otra cosa que la gradual aparición de lo espacial-tempórico. Existe, pues, una interrelación condicionada, más

<sup>357</sup> En esta línea, en la actualidad podríamos señalar los trabajos del ruso Leonid Grinin y otros autores de la *Big History* que aspiran a una *consilience* (o Teoría del Todo) de los conocimientos científicos. Para una crítica de estos historicismos, véase Bermejo Barrera, José Carlos, “Historicidad y pseudo-historicidad del universo: un análisis del concepto de simultaneidad”, *Historiografías*, 5, enero-junio 2013, pp.107-117.

<sup>358</sup> La «evolución de la conciencia» en el sentido de su sustrato M1 va ligada a la evolución de los organismos biológicos a partir de asociaciones de partículas abióticas. Por poner un ejemplo contrario al idealismo antrópico gebseriano, esquemáticamente, Faustino Cordón y Chomin Cunchillos han diferenciado tres niveles de integración en los organismos dotados de un mínimo de conciencia (precedidos por dos niveles abióticos carentes de cualquier tipo de conciencia -se omiten los subatómicos-: átomos  $\supset$  moléculas): proteínas  $\supset$  células  $\supset$  animales. Vid. Cordón Bonet, Faustino, *Tratado evolucionista de Biología*, tres tomos (1978-1990), Anthropos, Barcelona 1994; Cunchillos, Chomin, *Les voies de l'émergence. Introduction à la théorie des unités de niveau d'intégration*, (prefacio Patrick Tort; Postfácio Guillaume Lecointre), Belin, París 2014.

aún, una dependencia entre, por una parte, la conciencia y, por otra, el mundo espaciotemporal»<sup>359</sup>.

«Con cada mutación de la conciencia, el origen adquiere un carácter de presente cada vez más consciente; el origen, que está determinado por el todo y por lo espiritual, y que “está situado” antes del tiempo y del espacio, se convierte en un presente libre del tiempo. El mundo aperspectívico recobra este origen siempre presente y, por lo tanto, consigue la superación del mundo perspectívico»<sup>360</sup>.

Después de la dimensión y las propiedades en ellas implicadas, el signo sería la segunda característica genérica que se predica de cada una de las estructuras: la arcaica carecería de símbolo (principio iconoclasta), mientras que el signo de la mágica sería el punto, el de la mítica sería el círculo, el de la mental sería el triángulo y el de la integral sería la esfera.

Lo primero que habría que negar aquí, como ya hicimos en su momento para el caso de la esfera, es que estos «signos» sean emanaciones representativas de supuestas y sucesivas «estructuras de conciencia-mundo», pues, muy al contrario de lo que pretende Gebser con su delirante teoría de la historia, de todos ellos tenemos constancia

---

<sup>359</sup> OP, p. 215.

<sup>360</sup> OP, p. 399.



desde muy antiguo. Es decir, ni los binarismos<sup>361</sup> ni los trialismos<sup>362</sup> son «figuras» o «estructuraciones» que se van «manifestando» a lo largo de

<sup>361</sup> Los esquemas binarios, polares, diádicos o dualistas, presentes en múltiples representaciones mitológicas pre-presocráticas, se objetivarían principalmente gracias a la escritura (a través de cuyos grafos la contradicción entre los términos queda representada). Doctrinalmente, aparecen en el mazdeísmo (Ahura Mazda vs Angra Mainyu), pero no se aquilatarán geométricamente («metafísicamente») hasta el cosmos enantiológico de Anaximandro, que luego conocerá desarrollos particulares con Alcmeón de Crotona, Heráclito, Anaxágoras, los órficos y los pitagóricos –entre los que, por ejemplo, Arquitas de Tarento les dedicó un tratado (*Sobre los opuestos*)–. De hecho, es probable que el propio Pitágoras hubiese conocido a Zoroastro. La idea de los principios opuestos que se complementan también ejerció su influjo en la China taoísta con la doctrina del *Yin Yang*, y gozará de notable éxito en el mundo contemporáneo en corrientes como la de la psicología de la *Gestalt* (ley del contraste) o en orientalistas como Alan Watts (*Las dos manos de Dios*). Como es sabido, ideas semejantes, aunque más elaboradas, son las que servirían de modelo a la antropología estructuralista (Lévi-Strauss, Barthes), heredera del sistema de los pares de términos opuestos de la lingüística de Saussure, Troubetzkoy y Jakobson (*langue/parole; signifiant/signifié; sens/forme*, etc.). Por lo demás, el dualismo maniqueo, ya evidente en Empédocles –como criticará Aristóteles– conocerá una implantación política a través de ciertas corrientes marxistas que aplican el esquema de la lucha de clases (clase explotada/clase explotadora), a una realidad mucho más compleja que desborda –sin negarlos del todo– este tipo de reduccionismos. Estas referencias a vuelapluma no pretenden más que señalar la importancia actual que tienen ciertos sistemas diádicos, de ningún modo reducibles a meras «proyecciones» de una «estructura de conciencia mítica», como sugiere Gebser (aunque en algunos casos motivados por maniqueísmos que sí podemos calificar de mitológicos) como si el número de los elementos que agrupan fuera determinante de una época concreta de gestación «fenomenológica» o motivada por unos rasgos psicológicos arquetípicos.

<sup>362</sup> Gebser acusaba a Platón de haber sido el introductor de una división tripartita en el alma, una tripartición que, según él, «es característica, como toda forma trinitaria, de la estructura mental» (OP, p. 271). Aunque la obra en la que Dumézil aborda explícitamente su famosa teoría es posterior a la publicación de OP (*L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958), el historiador francés ya había expuesto sus tesis sobre la trifuncionalidad de las instituciones y creencias indoeuropeas en trabajos anteriores. [Por ejemplo: Dumézil, Georges, "La préhistoire indo-iranienne des castes", en *Journal asiatique*, CCXVI, 1930, pp. 109-130.; "Deux traits du monstre tricéphale indo-iranien", en *Revue de l'histoire des religions*, CXX, 1939, pp. 5-20; "Tripartite fonctionnels chez divers peuples indo-européens", en *Revue de l'histoire des religions*, CXXXI, 1946, pp. 53-72; "La tripartition indo-européenne", en *Psyché*, II, 1947, pp. 1348-1356; "La triade Jupiter, Mars, Janus?", en *Revue de l'histoire des religions*, CXXXII, 1947, pp. 115-123; "Mitra-Varuna, Indra, les Nasatya, comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales", en *Studia Linguistica*, I, 1947, pp. 121-129.] Debido a su contacto con el Círculo de Eranos, es probable que Gebser conociese sus tesis, sin embargo, nuestro autor no cita a Dumézil en ningún momento de su obra, ni siquiera en el prólogo a la edición de 1965. No sabemos si esta ausencia se debe a ignorancia o evitación, pero la tesis de que las triparticiones son una característica protoindoeuropea estropearía el esquema ascendente gebseriano según el cual el trialismo aparece sólo con la «estructura de conciencia mental» (con la filosofía griega,

la historia según la fantástica progresión dimensional que nuestro autor sugiere.

En este sentido, lo que Gebser lleva a cabo en OP es una perversión confusionaria de los documentos históricos a partir de unos presupuestos mitológicos que se le imponen como revelados: los signos de cada «estructura de conciencia» serían *a priori*s formales que configurarían la realidad de los sucesivos cinco mundos, por lo que todo documento histórico que no se adecue a ellos debe ser omitido o

---

en el mítico paso «del mito al logos»), es decir, que no se daría en las «estructuras de conciencia» mágica y mítica (monádica y diádica respectivamente), que serían las propias del hombre protoindoeuropeo (sobre todo la mítica), epocalmente hablando. Nosotros no negamos que las estructuras triádicas hayan jugado un papel fundamental en numerosos aspectos socioculturales a lo largo de la historia, pero lo cierto es que no sólo de la indoeuropea, ni tampoco fueron siempre las predominantes (ni mucho menos exclusivas de una época como la que Gebser engloba bajo la «estructura de conciencia mental»), por lo que, hasta cierto punto, la tesis de Dumézil nos parece casi tan caprichosa como la de Gebser. En la China antigua los triadismos también eran frecuentes. Junto a los abstractos trigramas del *Tao Te Chin*, una de las tríadas más famosas seguramente sea la de la fórmula «Cielo, Tierra, Hombre». Guénon, René (1957), *La Gran Triada*, Paidós, Barcelona, 2004. Al margen del *I Ching*, el desarrollo canónico de esta triadidad se debe al *Tài Xuán Jīng* (“Canon del supremo misterio”) de Yang Xion (53 a.C.- 18 d.C.). Los egipcios distinguían al menos tres partes espirituales en el hombre: el *ka*, el *ba* y el *akh* (o el *ba*, el *akh* y el *khaibit*). Y en la Hélade, Homero ya había sentenciado que en «tres está todo repartido» (*Iliada* XV, 187-189); en un plano ontológico general, tres fueron los principios metafísicos eternos distinguidos por Ferecides (Zas, Chronos, Ctonie); en un plano sinderético, Demócrito definía la sabiduría como una Tritogenia («y es que son tres las consecuencias que se derivan de tener buen juicio: calcular bien, hablar bien y actuar como es debido»: DK 2, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 284). Pero, dejando a un lado las triparticiones que encontramos en varias culturas y múltiples cosmogonías antiguas (también en las órficas), fueron los pitagóricos quienes iniciaron la metafísica «obsesión trinitaria» al partir de la nueva racionalidad geométrica que ofrecía la trigonometría. De los fragmentos que nos han llegado, entre ellos, que sepamos, el primero en hablar de la trinidad como estructuración fundamental que se repite en todo cuanto existe fue Ion de Quíos (c. 490-422 a.C.) en su tratado cosmológico titulado *Triadas* o *Triagmos* (Τριαγμός ο Τριαγμοί), que al parecer se iniciaba con estas palabras: «Este es el comienzo de mi obra: Todo es triple (τρία) y nada es más o menos que tres. De cada cosa la excelencia es una triada, inteligencia y poder y fortuna [o entendimiento, fuerza, suerte]». Traducción propia a partir del original (y de la traducción alemana de Diels): «Ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἔλασσον τοῦτων τῶν τριῶν. ἐνὸς ἐκάστου ἀρετὴ τριάς· σύνεσις καὶ κράτος καὶ τύχη». Fragmento (DK36A1, B1) de Valerio Harpocración (c. II d.C.) recogido en su *Lexicon* a partir de los testimonios de Apollonides de Nicea (I a.C.) y Demetrio de Escepsis (II a.C.). [Cf. Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Weidmann, Berlín 1974, p. 293].

trampeado. Así, el método «anagógico» que practica nuestro autor (imponiendo esquemas armónicos preestablecidos a los registros pasados) resulta más propio de la ciencia ficción y lo acercan a la teología dogmática, de ahí que cataloguemos a nuestro autor de mitógrafo, pero mitógrafo de un mito oscurantista<sup>363</sup>.

Dicho esto, no tendríamos problema en llamar «eteología» al estudio que hace Gebser de las transformaciones de las cinco «estructuras de conciencia» en su dialéctica con el «origen», aunque no en el mismo sentido que le da nuestro autor (quien, como ya vimos, acuña el término para denominar al método que, a su juicio, sustituiría al deficiente racionalismo de la filosofía con el advenimiento de la Nueva Era<sup>364</sup>), sino en el sentido del significado que Plutarco atribuye a la «e» en su disquisición sobre la ε venerada en el santuario de Delfos.

### 3.8. LOS REFERENTES PITAGÓRICOS Y CABALÍSTICOS DE OP

En su diálogo “Sobre la E de Delfos”, Plutarco pone en boca del ateniense Éustrofo la opinión de que la «E» del santuario pítico representaría la perfección pentádica de la estructura del cosmos<sup>365</sup> (la *épsilon* es la quinta letra del abecedario griego, y la «e» también es la quinta letra del abecedario de lenguas como el alemán o el castellano):

«(j) sin duda [dice Éustrofo] alguien se dio cuenta de esto antes que Platón, por lo cual consagró al dios la E, como indicación y símbolo del número de todas las cosas. Por lo demás, habiendo comprendido aquél que también el bien se manifiesta en cinco formas, de las cuales la primera es

<sup>363</sup> Frente a los mitos que iluminan ideas oscuras, como pueda serlo el mito de la caverna de Platón, existen otros mitos que, antes que aclarar las cosas, las confunden. Para esta cuestión véase Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, Pentalfa, Oviedo 2016.

<sup>364</sup> *Eteo-logía* vendría del griego *eteon*, «estar en la verdad», es decir -en términos gebserianos-, se trataría de la «ciencia de la veritación». Vid. apartado 3.8 (p.149), donde comparamos la definición gebseriana de este “método” con la que daba Abraham Abulafia en el siglo XIII de su «ciencia de la profecía», la cual también se enfrentaba al «racionalismo» de la filosofía.

<sup>365</sup> Plutarco, “La E de Delfos”, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. VI, *Isis y Osiris. Diálogos píticos*, editorial Gredos, Madrid 1995.

lo medurado y la segunda lo proporcionado, la tercera la inteligencia, la cuarta los conocimientos, artes y opiniones verdaderas acerca del alma, (y) la quinta si algún placer hay puro y sin mezcla de dolor, se para en este punto tras citar el verso órfico: *En la sexta generación detened la ruta del canto*»<sup>366</sup>.

Asumiendo esta posibilidad interpretativa, si representamos las ideas metafísicas que, en cierto modo, Gebser ejerce, podríamos decir que, en OP, la letra «a» representaría el «espejo gramático»<sup>367</sup> de la sustancia metafísica general (del origen), mientras que la letra «e» representaría el «espejo gramático» de su morfología metafísica especial (las cinco estructuras de conciencia-mundo). Es decir, la «e» sería un símbolo de la *pentalfa*, la quintuple «a». Esta propuesta de interpretación «pitagorizante» («e-teología»<sup>368</sup>), aunque ciertamente artificiosa, se vería reforzada, no obstante, por varios motivos:

1) La «alquimia glotogónica» que Gebser realiza en su “Excurso sobre la unidad de las palabras originarias”<sup>369</sup>, donde atribuye a la letra «a» (la primera del abecedario) valores de unidad y totalidad «primordiales», al modo de pitagóricos, brahmanes, gnósticos y

---

<sup>366</sup> Plutarco, “La E de Delfos”, op. Cit., 391C-D, p. 265. La interpretación que hace Eustrofo del fragmento órfico que Platón pone en boca de Sócrates (Platón, *Filebo* 66c-d) –“A la sexta generación, detened el canto”–, es un tanto tramposa ya que no se detendría en el quinto (sin dejar paso al sexto) sino en el sexto, a modo de recapitulación integral. Al menos eso es lo que se infiere del contexto en que lo emplea Sócrates: «Me parece que también ponemos fin a este discurso con el sexto juicio. Ya no nos queda más, después de esto, que redondear o coronar lo que se ha dicho». Que, si bien no añade ningún elemento nuevo a lo dicho, en eso también se parecería al “quinto elemento” que integra y trasciende al resto. (En este diálogo, Sócrates establece una jerarquía axiológica: 1º la medida, lo oportuno, el kairós, condiciones de una naturaleza inmutable; 2º la proporción, lo bello, lo perfecto; 3º la verdad, la inteligencia, la sabiduría; 4º las ciencias y las artes; 5º los placeres; 6º se recapitula lo dicho).

<sup>367</sup> Recuérdese la obra de Gebser *Der grammatische Spiegel. Neue Denkformen im sprachlichen Ausdruck*, Oprecht, Zürich/Nueva York 1944.

<sup>368</sup> Este juego «perverso» que practicamos con la terminología gebseriana se ve frustrado, en realidad, por el hecho de que el término alemán para designar la eteología es «eteologie» y no «etheologie», que sería el adecuado en caso de que nuestro autor se refiriera a la «ciencia de dios». En castellano, no obstante, el «trasvase» es limpio.

<sup>369</sup> OP, pp. 191-202.

cabalísticos<sup>370</sup>. La cuestión aparecerá también en un pasaje en el que Gebser especula a partir de unas apreciaciones de Bachofen:

«Allí [en *El matriarcado*] habla de la vocal “A” y comenta que es la vocal del agua, pues rige tanto en la palabra latina agua como en la palabra sánscrita para agua, Apa, y en la palabra alemana Wasser; más aún, dice que esta “A” es el sonido del nacimiento del agua, la materia prima y el inicio del poema cósmico. Aquí podemos añadir que incluso en algunas designaciones para Blut, como el inglés blood, el francés sang, el español “sangre”, resuena esa “A”. La exactitud de la interpretación de Bachofen se comprende cuando pensamos que “Aa, Aach, Ach, Ache”, antiguo alto alemán aha (= Wasser = agua), es el nombre de muchos ríos en Suiza y en otros países: Engelberger-, Sarner-, Vaggitaler, Livlandische Aa, y que esta “A” también aparece en poblaciones situadas junto a ríos, como Aarau, Aachen, Fulda y otras. Para seguir ilustrando este elemento inicial y vital que asoma en la “A” del agua, recordaremos el efecto de un poema. Se encuentra al principio del Stunden-Buch de Rilke y se fundamenta enteramente en el sonido de la “A”, que no solo se pone de manifiesto dentro de los versos, sino que adquiere particular énfasis por el hecho de que las cuatro palabras que riman, que además son las así llamadas rimas

---

<sup>370</sup> Aunque el sistema «esotérico» de la Cábala se consolida en torno al año 1200, uno de sus primeros libros doctrinales, el *Yetsirá* (“Libro de la creación” o “Libro de la formación”), habría sido escrito entre los siglos I y VI (Scholem se decanta por datarlo entre los siglos II y III). Véase: Scholem, Gerschom, *Lenguajes y Cábala*, traducción de José Luis Barbero Sampedro, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 32. [Los capítulos de esta edición proceden de *Judaica 3, Studien zu jüdischen Mystik* (1973)]. De todas formas, la literatura hebrea de la mística merkaba ya había despuntado varios siglos antes, en la época helénica (op. Cit., p. 40), y aunque, como indica Scholem, no se puede trazar una línea de influencias clara desde los merkabas y sus interpretaciones mágicas del Pentateuco hasta la gestación del *Yetsirá* (y posterior Cábala), es muy probable que ya no sólo el emanatismo plotiniano sino primeramente el movimiento pitagórico influyera directa o indirectamente en sus juegos místicos, pues antes de Pitágoras la especulación numerológica no gozaba de la suficiente fuerza teórica (en la que se apoyaron algunos de los gnósticos cristianos para elaborar sus particulares isopsefías). No obstante, en su obra sobre el origen de la cábala, Scholem sólo cita el movimiento pitagórico en una ocasión [Scholem, Gerschom (1962), *Origins of the Kabbalah*, editado por R. J. Zwi Werblowsky, traducido del alemán al inglés por Allan Arkush, Universidad de Princeton, Princeton 1991, p. 26].

masculinas, acentúan este sonido, esto es, terminan con una sílaba acentuada»<sup>371</sup>.

Que Gebser conocía los juegos lingüísticos típicos de la mística judía<sup>372</sup> nos lo sugiere su mención del trabajo de un tal Ben Joseph en el apartado que dedica al «pensamiento oceánico»<sup>373</sup>, el cual considera un prelude “mítico” de la «estructura de conciencia integral»: «El filósofo de la religión judío Ben Joseph, identificó para la estructura de los textos de la Tora, esto es, para su manera de pensar y de expresarse, los mismo elementos auditivos y unificadores que nosotros estamos tratando de evidenciar aquí»<sup>374</sup>.

Nosotros no hemos encontrado el trabajo de Ben Joseph al que se refiere Gebser, por lo que nos es complicado determinar de qué

---

<sup>371</sup> OP, pp. 326-7.

<sup>372</sup> A pesar de que el holocausto constituye el telón de fondo sobre el que se desarrolla el pensamiento de Gebser, la cuestión semítica brilla por su ausencia en casi todo OP. Las menciones a problemáticas judías se reducen a ciertos estudios etimológicos como los llevados a cabo por Martin Buber y Franz Rosenzweig sobre los conceptos de espíritu (*ruach*) y alma (*nefesh*) que ya en hebreo (el ejemplo «más antiguo de nuestra esfera cultural»; OP, pp. 346-347.) aparecen opuestos (la reivindicación de esta “oposición” jerárquica del espíritu sobre el alma es un aspecto importante en el tradicionalismo gebseriano).

<sup>373</sup> «Esta forma de pensamiento es la de Lao-Tse, y a lo largo de frases enteras también es la forma de pensamiento y de expresión de Buda; ante todo, también es la de los gnósticos, luego la de los místicos, la de los filósofos de la naturaleza y, no en último lugar, también la de los poetas. Así pues, entre los pensadores oceánicos no sólo se cuentan los sabios orientales y los de la Tora, sino, además de Heráclito y de san Juan, en parte también san Pablo y san Agustín; en cualquier caso, el neoplatónico Proclo, el mismo Dionisio Areopagita, Juan Erigena y Nicolás de Cusa; luego Seuse, Eckhart, Giordano Bruno y Jakob Bohme, Schelling y, en parte, el mismo Hegel, así como Goethe, y (j) Strindberg (j) y Platen». Y más adelante explica las supuestas limitaciones de este pensamiento frente al «aperspectívico» (nosotros, por nuestra parte, afirmamos que son “idénticos”): «Este flujo imperspectívico de los pensamientos y de las imágenes es al mismo tiempo el punto fuerte y el débil de esta forma de pensamiento. Es el fuerte porque aún está intacto; es el débil porque no satisface las exigencias de la estructura mental. Es irracional donde la otra estructura es racional; es imperspectívico donde la otra es perspectívica; circunscribe donde la otra describe; es ambivalente donde la otra es trivalente». OP, pp. 366-367.

<sup>374</sup> OP, p. 366. En la nota 16 de la página 848 Gebser especifica la siguiente referencia: «Ben Joseph, “Die Struktur der jüdischen Religions-Philosophien”, primer capítulo de su libro *Die Stimme der Prophetie und der Geist der Musik*, en *Jüdisches Jahrbuch der Schweiz*, 1919-1920, pp. 24; véase en especial p. 8».



«filósofo judío» se trata<sup>375</sup>, pero es probable que la referencia de Gebser proceda de la que hace su amigo y referente Hans Kayser en el *Akroasis* de 1943 y en el *Lehrbuch der Harmonik* de 1950, obras en donde la cita es igualmente escueta<sup>376</sup>. Sea como fuere, para muchos autores de la Cábala, la lengua de Dios no tiene gramática, pues con la gramática los elementos de la unidad originaria empezarían a diferenciarse, a contraponerse. Scholem distingue dos tendencias entre los teóricos del lenguaje de la Cábala: aquella que arranca de las letras para construir con ellas las palabras y aquella que parte del tetragrama como realidad más profunda de la que los demás nombres solo serían expresiones relativas. En *Ma 'ajan ha-chochma* (“la fuente de la sabiduría”), la letra *yod* (י) «representa en un símbolo visible el punto originario del lenguaje, a partir del cual se configuran las demás formas. El otro punto de partida es la consonante *alef*, el *spiritus lenis*, cuyo papel está lleno de sentido, para los cabalistas, a partir de su fonética. Es el arranque laríngeal de cualquier habla vocálica, lo que aquí se entiende como el elemento del que, como primer eslabón en la serie alfabética, proviene, en último término, todo sonido articulado. El nombre de Dios, el tetragrama, es para el autor la unidad que se constituye en el éter originario, el aura que rodea a Dios, a partir de la ramificada raíz originaria del movimiento lingüístico. El autor pretende mostrar cómo, a partir del

<sup>375</sup> Saadías ben Yoseph al-Fayumi (Egipto, 882 – Babilonia, 942), Yosef Ben Sadiqq (Córdoba, 1080-1149), Abba Mari ben Moses ben Joseph (Provenza francesa, siglos XIII-XIV), Yosef ben Sadiqq de Arévalo (mediados del siglo XV) o el propio padre de Maimónides, el rabino Maimon Ben Joseph, realizaron exégesis y comentarios de los libros de la tradición judía. Es probable que Gebser se refiera a un Ben Joseph germano de principios de siglo XX, pues el artículo que cita se publicó en una revista judía de Suiza en los años veinte. No obstante, los estudios semíticos se incardinan en una tradición en la que destacan sobre todo dos Ben Joseph: Bahya Ben Yoseph Ibn Paquda (Taifa de Zaragoza, siglo XI) e Isaac Israel Ben Joseph (Toledo, siglos XIII-XIV).

<sup>376</sup> «En el hebraísmo se mantuvo (único caso de todas las actuales naciones europeas) el sentimiento viviente de la *akroasis* [escucha] de la palabra», dice Hans Kayser en el *Lehrbuch der Harmonik* (*Manuale di Armonica*, caps. 52-55, Cuaderno V, trad. de María Franca Frola, Progetto Esonet, 2009-2010, p. 131), después de haber citado en la Introducción de este trabajo la siguiente frase del artículo de Ben Joseph referenciado por Gebser: «La lógica hebrea es acústica, no intuitiva. El pensamiento hebraico es principalmente un discurso interior, palabras en el corazón, *Debarim sche be leb*, que la razón percibe y juzga. En el lenguaje de la Biblia se dice “he pensado”, en lugar de “pienso”; “he hablado en mi corazón”, en lugar de “hablo”» (p. 46, del cuaderno I de op. Cit.).



movimiento del *alef*, del todavía mudo arranque de todo habla, proviene el nombre de Dios, y, por consiguiente, todo lenguaje»<sup>377</sup>.

Quien quiera que fuese el autor del texto al que alude Scholem, demuestra una concepción de la primera letra del alfabeto muy similar a la que Gebser especula entorno a la letra «a», para él portadora de un sentido «originario» y privativo (es decir, liberador) de toda materialidad, así como «primer motor» del lenguaje, al modo del punto en la «teoría del flujo» pitagórica. Esta glotogonía del lenguaje tiene también un reflejo en la concepción cosmogónica de ambos autores:

«Al autor de este escrito [“La fuente de la sabiduría”] le producía una especial fascinación el principio del movimiento cíclico en todos los procesos cosmogónicos que describe: precisamente cuando estos procesos se han desarrollado y actuado plenamente, da un vuelco y vuelven cíclicamente a su origen. El poder mágico del hablante es el poder de aquel que sabe situarse en la raíz del movimiento lingüístico [en “la unidad de las palabras originarias”] y con ello abarca toda la lengua y toda expresión del ser y es capaz de hacer triunfar sus efectos»<sup>378</sup>.

Una interpretación similar de la unidad primordial del *alef* la dará Ascher ben David, sobrino y discípulo de Isaac el Ciego (1160-1235), para quien el *alef* «es el punto de indiferencia, y quien pronuncia el *alef* (j) apunta con ello a lo uno [“o al uno”, matiza Scholem] que en él se une»<sup>379</sup>. La idea la recogía de su maestro Isaac el Ciego, autor del «documento más antiguo que poseemos de la mística cabalística del lenguaje»<sup>380</sup>, quien al igual que posteriormente David ben Simra (y al igual que Gebser, para quien las palabras originarias también *decían* el

---

<sup>377</sup> Op. cit., pp. 55-57. El «alef» juega en la cábala hebrea el papel que desempeña la «a» en la cábala gebseriana. Una idea similar la encontramos en el filólogo y arqueólogo Nikolái Iakóvlevich Marr (1864-1934), para quien todos los idiomas arrancan de un principio común formado por “cuatro elementos”: “sal”, “ber”, “ion”, “rosh”.

<sup>378</sup> Scholem, *Lenguajes y Cábala*, op. Cit., p. 58.

<sup>379</sup> Citado en Scholem, op. Cit. supra, pp. 58-59. La cita procede de *Perusch Schem ha-meforasch*, edi. Chassida, 1934, p. 4.

<sup>380</sup> *Ibíd.*, p. 50.

futuro), consideraba que de determinadas combinaciones de letras se podían desprender mensajes proféticos. Esta teoría procedía de su particular interpretación de la famosa frase del *Yetsirá* de que todo lenguaje procede de un gran nombre originario:

«La raíz es un nombre, pues las letras son como ramas que parecen como llamas que se mueven flameando, y como las hojas del árbol, sus ramas y vástagos, cuyas raíces siempre están en el árbol mismo... y todos los *dewarin* se tornarán formas y todas las formas provienen del nombre, como las ramas que brotan de las raíces. De lo cual se sigue que todo está contenido en la raíz, que es el nombre uno»<sup>381</sup>.

Aunque el excurso gebseriano matiza la pluralidad de las «palabras originarias» (que no procederían de una única), y en ello podría radicar su diferencia con la tradición cabalística, lo cierto es que nuestro autor acaba tendiendo a la mistificación unitarista-totalitarista. Al final de este excurso, Gebser apela a la palabra alemana *All* («todo») como «único ejemplo de palabra radical intacta» que «sin modificación sonora o vocal pone de manifiesto su aspecto unitario primordial»:

«Concluamos este excurso con el único ejemplo de una palabra radical intacta, la palabra alemana *All*, cuya importancia para la estructura arcaica se hizo patente en las anteriores secciones transversales. Esta palabra nos ofrece en el lenguaje cotidiano alemán, que está menos racionalizado que el escrito, un ejemplo de palabra radical pura, que sin modificación sonora o vocal pone de manifiesto su aspecto unitario primordial. Esta palabra que designa la existencia en el sentido más amplio puede expresar al mismo tiempo una completa inexistencia; por eso se dice de aquello que se buscaba y de lo que ya no existe: “es sei alle”»<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> Citado en Scholem, *Lenguajes y Cábala*, op. cit., p. 53. La cita procede de Isaac el Ciego, *Comentario al libro Yetsirá*, II, 5, p.10 de la edición hebrea.

<sup>382</sup> OP, p. 202.

Visto esto, y estando familiarizados con los juegos poetizantes del discurso gebseriano, podría decirse que Gebser, al referirse a la palabra *All* alemana como único remanente «puro» e «intacto» de la lengua originaria (de la «raíz» o «estructura de conciencia arcaica»), está sugiriendo su conexión con el *Alef* de la «arcaica» lengua hebrea (de hecho, conservaría también la «e» en varias de sus expresiones, como la que cita al final: *alle*, *alles*, etc.), lo que, según su probable interpretación mistificante, conferiría mayor jugo al postulado que *totaliza* lo «originario»: «el origen uno es el todo». Además, la estructura fonética de *All* es semejante a la sílaba sagrada *Om* del hinduismo, la cual también representa la totalidad cósmica. Con la referencia a este *pronombre indefinido* (lo tiene todo para hacer salivar a los alquimistas del lenguaje) que, según él, tanto dice una cosa como la contraria, Gebser pretender asentar su teoría de la «arracionalidad» originaria y futura<sup>383</sup>, la que emergería en su presente para salvarlo del demonio racional. Como dijo Marcos el gnóstico según Ireneo de Lyon, «la restauración de todas las cosas tendrá lugar cuando el Todo haya llegado a una sola letra y resuene una sola e idéntica pronunciación»<sup>384</sup>.

2) El segundo motivo para atribuir a nuestro autor este formalismo pitagórico sería su creencia en que los símbolos son modelos que preconfiguran la realidad y la contienen íntegra. Pues, aunque a veces lo matice, al carecer de una distinción entre los géneros de materialidad, en su proceso de totalización ontológica Gebser recae continuamente en la creencia de formas puras que modelan la realidad *a priori*: las formas («símbolos», «signos») que precisamente atribuye a las «estructuras de conciencia» (punto, círculo, triángulo...).

«(...) casi todo símbolo, lo contiene *todo*; en cualquier caso todo lo que se refiere a la psique».

<sup>383</sup> Sobre la pervivencia de la retórica «arracionalista» del *Álef* en la deconstrucción posmoderna, así como sus paralelismos con la cábala tradicional, véase: Kuhnle, Till, “Aleph ou la parole des origines”, en *Cahiers Benjamin Fondane*, 2014, 17, pp. 103-114.

<sup>384</sup> Ireneo de Lyon sobre Marcos el gnóstico (*Contra las Herejías*, 1.14), en *Los gnósticos*, I, traducción y notas de José Montserrat Torrents, editorial Gredos, Madrid 1983, p. 167.

»Como todo símbolo originario, probablemente no solo sea prehumano, sino pretelúrico, esto es, procede de un periodo en que la tierra aún no “era”, de ese “tiempo” pretelúrico del que hablan unas palabras apócrifas de Cristo: “Yo os elegí antes de que se hubiese originado la tierra”».

»Estas “estructuras arquetípicas” son, en la misma medida que las “estructuras atómicas” o las “estructuras biológicas”, irrepresentables e invisibles. Nos remiten todas a un “estado” determinable racionalmente, que se encuentra antes del tiempo y del espacio, incluso antes de la inespacialidad e intemporalidad. Éste es el caso cuando consideramos las “estructuras arquetípicas” como visualizaciones simbólicas de lo que está antes de la inespacialidad y la intemporalidad; cuando se perciben así, entonces se trasluce en ellas el *achronon*, y queda claro que en cuanto expresión simbólica son, como todo símbolo, de origen pretelúrico»<sup>385</sup>.

»Porque, si bien no lo sabemos, al menos podemos suponer que el símbolo, cuando se trata de formas fundamentales específicas, como el punto, el círculo, el triángulo, el cuadrado, precedió a la naturaleza en cierto modo como si estos símbolos fuesen modelos primigenios o prototípicos preconcebidos que se manifiestan transitoriamente en los fenómenos que estructuran»<sup>386</sup>.

3) En tercer lugar habría que mencionar su «conciencia» de que tanto los hindúes como los griegos «conocían» cuatro edades del mundo cuyo despliegue seguiría una proporción inspirada en la tetractis pitagórica. En este sentido, puesto que los antiguos vivían, según Gebser, en el alba de la «estructura de conciencia mental», bastaría

---

<sup>385</sup> OP, pp. 341, 332 y 577.

<sup>386</sup> OP, p. 154. «Este “ser preconcebido” -matiza Gebser- no nos ha de llevar a concluir que hay un demiurgo (un creador del mundo) asociado a él, ni tampoco a creer que el mundo se ha de poblar mágicamente con espíritus o bien con entidades sublunares o cósmicas (esencias), que hayan de ser portadores o generadores, respectivamente, de estas formas». Aunque podría convenirse que no es necesario creer en un Dios personal para creer en estas formas apriorísticas, lo cierto es que, en el caso de Gebser, el rechazo retórico de Dios y las esencias es incongruente con el desarrollo de toda su obra.

añadir un término (el cero, el conjunto vacío) a los cuatro de la tetractis para re-fundamentar el advenimiento de la «nueva» (y definitiva) era:

«Tanto la tradición india como la griega conocen cuatro edades del mundo, que en la India se llaman Yughas y cuya duración corresponde a la proporción pitagórica 4:3:2:1 igual a 10, siendo la primera y más antigua de 4 “unidades de tiempo”, y la última, en la que vivimos, solo de una “unidad de tiempo”. Esta tradición india y griega se ve complementada desde una parte inesperada: en una nota a pie de página al código mexicano antiguo Tellerianus Remensis (un calendario de los días festivos), se dice bajo el 30 de enero, el 12 Uzcalli: “Una vez cada cuatro años un ayuno de ocho días en recuerdo del triple fin del mundo”, y más adelante: “¡Oh, Tlaloc, dios del agua, apiádate de nosotros, no nos lleves a la perdición!...”<sup>387</sup>.

<sup>387</sup> OP, p. 847, nota 9 (Libro I, cap. 7). La cita que incluye Gebser procede de la obra de «R. Dévigne, *Un continent disparu. L'Atlantide sixieme partie du monde*, Cris, Paris, 1924, p. 98, también citado en Mereschkowskij, op. cit., pp. 131 y 534, nota 7». El contexto en el que se inscribe es el de los relatos tradicionales sobre las grandes inundaciones: «fue a partir de las distintas inundaciones (tanto la tradición india como la mexicana hablan de tres) cuando el continente primordial, que también era una isla primordial, se dividió en varios continentes» [OP, p. 363. La nota 9 iría justo después del cierre de paréntesis.]. Aunque nuestro autor lo ignore, los aztecas, antes que en cuatro, solían dividir los mundos “históricos” en cinco, llamados soles, de los cuales ellos habitarían el quinto. Ello vendría a refutar (una vez más) la delirante teoría gebseriana de que la idea de un quinto mundo sólo sería concebible bajo los auspicios de la «estructura de conciencia integral». Vid. “Ages of the World”, 4, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, J. Selbie, Gray, vol. I, T. & T. Clark, Edimburgo 1908, p. 183. Es probable que Felipe Guamán Poma de Ayala se inspirase en este modelo quinario a la hora de distinguir cinco edades en la historia del pueblo andino en su *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), si bien las pondría en relación con la periodización cristiana: Uari Uiracocha Runa (que se correspondería con la edad de Adán y Eva), Uari Runa (edad de Noé), Purun Runa (edad de Abraham), Auca Runa (edad de David) e Inca Runa (edad de Jesucristo). Según Poma de Ayala, a estas cinco edades las seguiría una sexta edad llamada «Pachacutiruna». Cf. Ossio, Juan M., “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”, *Revista de la Universidad Católica*, N° 2, diciembre 1977, Lima, pp. 43-58. Por otro lado, si bien es cierto que los hindúes distinguían, por lo general, cuatro eras (yugas), supuesto en el que se basa la propuesta gebseriana de una quinta era escatológica, los que “creían” en la doctrina cuaternaria seguirán otras estrategias soteriológicas. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, Swami Sri Yukteswar Giri (*La Ciencia Sagrada*, 1894) realizaría su propia exégesis de la cosmogonía hindú para adaptarla a su tiempo y minimizar las incoherencias que a su juicio existían entre las supuestas características de la época que vivía y la yuga

4) Finalmente, y en relación a lo anterior, los parecidos de su doctrina emanantista con el proceso de despliegue de la tetractis pitagórica son demasiado significativos. En un nivel abstracto, el paralelismo que se puede establecer entre la doctrina de la tetractis<sup>388</sup> y

---

que le correspondía. En un gesto muy afín a Gebser, este gurú bengalí se proponía demostrar la interna solidaridad de todas las religiones, así como la estructura universal que comparte toda la evolución. Sin embargo, la buena nueva necesitaba un ambiente propicio para difundirse, y, puesto que las antiguas escrituras hindúes parecían hacer corresponder su época con la Kali iuga (la peor y más decadente de todas), Yuktswar “calculó” que el mundo debería hallarse en un momento próspero de la dvā-para iuga. Semejantes averiguaciones le hicieron sentirse legitimado para profetizar (cómo no) que a principios del siglo XX se alinearían de tal manera los astros que el *dharma* se manifestaría con la potencia suficiente para que al hombre se le transparentasen los «misterios del Espíritu».

<sup>388</sup> Sexto empírico explica en qué consiste: «Llaman “tetractis” (número cuaternario) al número diez, al estar formado por los cuatro primeros números, pues uno más dos más tres más cuatro hacen diez; y éste es el número más perfecto, puesto que al llegar a él volvemos de nuevo a la unidad y comenzamos la numeración. Y lo han llamado “hontanar que contiene las raíces de la sempiterna naturaleza” porque según ellos en dicho número reside la razón de la constitución de todas las cosas, por ejemplo y sin ir más lejos, del cuerpo y del alma; pues bastará con mencionar estas dos a modo de ejemplo./ Así pues la unidad subyace como principio productor de la constitución de los demás números, y la díada es productora de longitud. Pues así como al hablar de los principios geométricos mostramos primero qué es el punto y después de él la línea, que es longitud sin anchura, del mismo modo en el caso que nos ocupa la unidad ocupa el lugar del punto y la díada el lugar de la línea y la longitud; pues el pensamiento, al concebirla, se traslada de un lugar a otro, y esto es la longitud. Y la tríada está situada sobre la anchura y la superficie; pues el pensamiento se traslada de un lugar a otro (y de nuevo a otro diferente), y cuando a la distancia longitudinal se añade la distancia a lo ancho se está concibiendo la superficie. Pero si uno imagina una cuarta unidad que se añade a la tríada, es decir, un cuarto signo, surge la pirámide, una figura y cuerpo sólido, pues tiene longitud, anchura y profundidad; de tal forma que la razón del cuerpo está contenida en el número cuaternario. Y además, también la razón del alma; pues dicen que así como el universo mundo es gobernado según armonía, del mismo modo también el ser vivo está animado. Y parece que la armonía perfecta funda su existencia en tres tipos de acorde: el intervalo de cuarta (diatesarón), el intervalo de quinta (diapente) y el diapasón (intervalo de octava). Pues bien, el intervalo de cuarta radica en la proporción “epítrita” [4:3], el de quinta en la “hemíolia” [3:2] y el diapasón en la doble [2:1]. Y se llama número “epítrito” al que 7 está formado por un número determinado más un tercio de dicho número, como es el caso del ocho con respecto al seis; pues el ocho contiene en sí al seis más la tercera parte de seis, es decir dos. Y se llama “hemíolio” cuando un número contiene otro número más su mitad, como es el caso del nueve con respecto al seis; y es que el nueve está compuesto por el seis más la mitad de éste, es decir tres. Y se llama “doble” al número que resulta de la suma de dos números iguales, como es el caso del cuatro con respecto al dos; pues el cuatro contiene dos veces el dos. Pues bien, estando así las cosas y, de acuerdo con su hipótesis de partida, suponiendo que hay cuatro números —el uno, el dos, el tres y el cuatro— en los que decíamos se contiene la forma ideal del alma según su doctrina armónica, resulta que el cuatro es doble del dos y el dos del uno, y aquí radica el acorde de



la gebseriana es el siguiente: la mónada pitagórica se correlacionaría con la estructura de conciencia mágica gebseriana, la díada se correlacionaría con la estructura de conciencia mítica, la tríada se correlacionaría con la estructura de conciencia mental y la tétrada se correlacionaría con la estructura de conciencia integral. La suma de todas ellas alumbraría el supuesto fundamento último (originario) de la realidad: la década pitagórica se correlacionaría con la estructura de conciencia arcaica gebseriana, pues ambas están en el origen ontológico de todas las demás (las contienen como en una cuádruple raíz), pero necesitan el despliegue de la tetractis y la tetradimensionalidad, respectivamente, para manifestarse (gnóticamente) «en la conciencia».

Para explicar cómo se producía la transformación de una en otra, los pitagóricos tenían principalmente dos teorías, una discontinuista [a], fundada en el binarismo limitado-ilimitado (mónada-díada), y otra continuista [b], conocida como teoría del flujo. En ellas se combinan además dos enfoques diferentes: el de la progresión geométrica, 1-2-4-8 (punto, línea, cuadrado, cubo), y el de la progresión aritmética, 1-2-3-4 (punto, línea, superficie, pirámide)<sup>389</sup>. Difícil es determinar cuál de

---

diapasón; el tres es “hemíolio” del dos (pues contiene al dos más la mitad del dos, de donde hace surgir el acorde del intervalo de quinta); y el cuatro es “epítrito” del tres, y en ello radica el acorde del intervalo de cuarta. Así que es lógico que los pitagóricos hayan llamado al número cuaternario “hontanar que contiene las raíces de la sempiterna naturaleza”». Sexto Empírico, *Contra los profesores (Adversus Mathematicos I-VI)*, IV, 3 y 4-9, trad. Jorge Bergua Cavero, Gredos, Madrid 1997, pp. 190-192.

<sup>389</sup> En cuanto a las dos teorías [a y b], según Sexto Empírico corresponderían a dos etapas diferentes de la escuela pitagórica: «[a] La igualdad se retrotrae a la unidad, ya que la unidad es, primeramente, igual a sí misma, mientras que la desigualdad mira hacia el exceso y el defecto, pues las cosas de las que la una excede y la otra es excedida son desiguales. Pero tanto el exceso como el defecto se encuadran bajo el concepto de la díada indeterminada, desde el momento en que el exceso y el defecto originarios residen en dos cosas: lo que excede y lo que es excedido. Surgieron así, como principios de todas las cosas en el más alto grado, la mónada originaria y la díada indeterminada, de las cuales afirman que derivan tanto el número uno como, a su vez, el número dos: de la mónada originaria, el uno, y de la mónada y la díada indeterminada, el dos. Porque el dos es dos veces el uno, y cuando aun no existía el dos entre los números, tampoco estaba entre ellos el “dos veces”, sino que se extrajo de la díada indeterminada, y así de ésta y de la mónada nació el número dos. En este mismo sentido, también los restantes números se produjeron a partir de éstas, dado que la unidad siempre actúa de límite y la díada indeterminada genera dos y extiende los números hasta una pluralidad infinita. De ahí que afirmen que, entre estos principios, la mónada cumple la función de causa eficiente y la díada, la de materia pasiva; y del mismo modo



los dos enfoques prevalecía, pues lo frecuente era confundirlos, como si mezclándolos reforzaran la doctrina de la sagrada tetractis; algo parecido sucede con el confuso sistema gebseriano.

Ahora bien, aunque nos recuerde intensamente a la teoría del flujo pitagórica, el enfoque que sigue Gebser para explicar la «transformación» de las estructuras de conciencia se pretende discontinuista, en el sentido de que el cambio de una en otra conlleva un salto, una apertura a través de la que asoma el origen (el *ápeiron* griego). La metáfora del salto es un recurso frecuente en OP que Gebser pudo emular de otros autores contemporáneos (Heidegger,

---

que estas produjeron los números, sustanciados a partir de ellas, así también constituyeron el mundo y todo lo que hay en el mundo. Por poner un rápido ejemplo, el punto se encuadra bajo el concepto de mónada, pues igual que la mónada es algo indivisible, así lo es también el punto, y del mismo modo que la mónada es un principio respecto a los números, así también el punto es un principio respecto a las líneas. En consecuencia, el punto contiene el concepto de la mónada, mientras que la línea se contempla conforme a la idea de la diáda, pues tanto la diáda como la línea se conciben por inferencia. Por otra parte, el espacio entre dos puntos concebido como longitud sin anchura es una línea. Por tanto, la línea estará en el ámbito de la diáda, mientras que la superficie estará en el de la triada, ya que no se contempla solamente como una longitud, tal como ocurría con la diáda, sino que ha asumido también una segunda dimensión: la anchura. Así, si se disponen tres puntos, dos enfrentados a una cierta distancia y el tercero a la mitad de la línea formada por estos dos pero a una distancia diferente, se obtiene una superficie. La figura sólida, en fin, y el cuerpo, por ejemplo la pirámide, están subordinados a la tétrada. En efecto, si a los tres puntos colocados como acabo de decir se añade por arriba otro punto, se obtiene una figura piramidal de cuerpo sólido, pues esta posee ya las tres dimensiones: longitud, anchura y profundidad. [b] Algunos, sin embargo, afirman que el cuerpo se constituye a partir de un único punto, pues este punto, deslizado, produce una línea, y la línea, deslizada, crea una superficie, y ésta, movida en profundidad, genera el cuerpo tridimensional. Pero esta doctrina de los pitagóricos difiere de la mantenida por los más antiguos de ellos. Estos últimos, en efecto, hacían derivar los números de dos principios, la mónada y la diáda indeterminada, y luego, de los números, los puntos, las líneas y las figuras planas y sólidas, mientras que los más modernos construyen todas las cosas a partir de un único punto, a partir del cual nace la línea, de la línea la superficie, y de ésta el cuerpo./ En efecto, el punto mantiene la proporción de la Unidad. La línea, la del par; pues aparece entre dos puntos. La superficie, la de la terna; pues dicen que es el deslizamiento a lo ancho de una línea hacia otro punto situado fuera de ella. Y el cuerpo, la de la cuaterna; pues se forma como levantamiento de la superficie hacia un punto situado encima. Y así se imaginan ellos los cuerpos y el Universo Mundo». Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, III, XX, 154, en trad. Antonio Gallego Cao, Teresa Muñoz Diego, edi. Gredos, Madrid, 1993, p. 287.

principalmente), pero ésta tampoco era ajena a los antiguos<sup>390</sup>. Y lo mismo habría que decir de las ideas de dimensión<sup>391</sup>, mutación<sup>392</sup> y

<sup>390</sup> Sexto Empírico la menciona en lo tocante a la teoría del cosmos armónico de los pitagóricos (que se basaba, por cierto, en una escala que en la antigüedad griega constaba de cinco notas correspondientes con las cinco cuerdas de una lira normal): «Y así se imaginan ellos los cuerpos y el Universo Mundo; el cual dicen también que se gobierna según las *proporciones armónicas*:/ La del salto de cuarta, que es una proporción de una vez y un tercio; como está el ocho respecto al seis./ La del salto de quinta, que es de una vez y media; como está el nueve respecto al seis./ Y la del salto de una escala, que es del doble; como está el doce respecto al Seis» Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, III, XX, 155, op. Cit., pp. 287-288.

<sup>391</sup> «El lugar posee ciertamente la tres dimensiones, longitud, anchura y profundidad, las mismas por las que todo cuerpo es determinado; pero es imposible que el lugar sea un cuerpo, porque entonces habría dos cuerpos en el mismo lugar». [Aristóteles, *Física*, 209a 5, op. Cit., p. 224.]. El lugar sería, en este sentido, lo que Newton llamará «espacio absoluto» y Kant *a priori* espacial. Nicómaco de Gerasa aplica estas tres dimensiones a la teoría del flujo (pues «las cosas materiales están envueltas en un continuo flujo y cambio»; Nicómaco de Gerasa, *Introducción a la aritmética*, I, 3, en Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, trad. M. L. D'ooge, The Macmillan Company, Nueva York, 1926, p. 182), aunque retrasará la aparición de la primera dimensión hasta la línea, ya que el punto sería, según él, «adimensional» (la dimensión se definiría a partir de un mínimo de dos límites), de modo semejante a lo que predica Gebser de la «estructura de conciencia arcaica»: «La unidad, entonces, ocupando el lugar y el carácter de un punto, será el principio de intervalos y de números, pero no un intervalo o un número en sí mismo, al igual que un punto es el inicio de una línea, o un intervalo, pero no es en sí mismo línea ni intervalo. En efecto, cuando un punto se añade a otro punto, no se produce un incremento, del mismo modo que cuando una cosa sin dimensión se añade a otra cosa sin dimensión, no por ello adquiere dimensión (j)./ La unidad, por tanto, es no-dimensional y elemental, y la dimensión se encuentra primeramente en 2, luego en 3, luego en 4, y sucesivamente en los siguientes números; donde “dimensión” es aquello que se concibe entre dos límites./ La primera dimensión se llama “línea”, donde “línea” es aquello que se extiende en una dirección. Dos dimensiones se llaman “superficie”, donde “superficie” es aquello que se extiende en dos direcciones. Tres dimensiones se llaman “sólido”, donde “sólido” es aquello que se extiende en tres direcciones, y de ningún modo es posible concebir un sólido que tenga más de tres dimensiones, profundidad, amplitud, y longitud». *Ibid.*, II, cap. VI, 3-4, pp. 237-238. Traducido a partir de la versión inglesa.

<sup>392</sup> En la teoría de los cuatro elementos de Empédocles también podemos rastrear un modelo de fases y transformaciones que prefigura el esquema abstracto de la doctrina gebseriana de las mutaciones. En el estado acósmico de la Esfera armónica del ser, los cuatro elementos (las cuatro estructuras de conciencia) se encuentran, al modo de sustancias puras, concentrados en sí mismos, y están vinculados por el Amor, sin mezcla, antes de que aparezca la Discordia para separar los elementos, mezclarlos, y engendrar el cosmos («antes del espacio y el tiempo», la época de la «estructura de conciencia arcaica» gebseriana). No sabemos cuántas fases intermedias podría haber antes de que, tras la mezcla, el cosmos se vuelve a disolver en la esfera acósmica originaria (lo que sucedería en el Gran Año, cada 30.000 estaciones), pero el esquema cíclico propuesto por Empédocles ofrece un modelo paradigmático de esta idea de mutación y reversión. El neopitagórico Pseudo-Ocelo de

discontinuidad<sup>393</sup>, todas ellas empleadas por los pitagóricos en sus sistemas<sup>394</sup>. Lo que hace Gebser es añadir un paso previo a la progresión dimensional de la tetractis, el que ocuparía el conjunto vacío o “cero” (noción matemática que, por cierto, no era empleada por los griegos): «Esta primera estructura es, pues, una estructura de dimensión cero. Con ello se vuelve a decir que es de índole espaciotemporal, aunque nuestra imaginación actual solo sea capaz de percibir esta circunstancia

---

Lucano (s. II a.C.), quien también estaba influido por la lectura de Aristóteles, ofrece un desarrollo de la doctrina empedoclea que se acerca todavía más al modelo gebseriano (al menos en su desarrollo interno, en el que se distinguen cuatro edades, pero no en la idea de *apokatástasis*, pues, según el pitagórico-aristotélico, la identidad originaria no se recuperaría al final del ciclo cósmico, y todo lo que existe perecería sin solución de continuidad): «El fuego, en efecto, cuando se congrega entorno a una cosa, genera el aire, pero el aire genera el agua, y el agua la tierra. Desde la tierra también se produce el mismo circuito de mutación, hasta llegar al fuego, de donde había empezado a cambiar. (j). No existe un regreso periódico a la primera edad, ni existe una antiperístasis de la mutación en cada una, como hay en el fuego y el aire, en el agua y la tierra; sino que las mutaciones de sus edades, consumadas en un ciclo cuádruple, se disuelven, y de nuevo vuelven a la existencia; estos, por tanto, son los signos y las indicaciones de que el universo, que comprende [todas las cosas], durará y se preservará siempre, pero que sus partes, y todo lo que en él superviene se corrompe y disuelve». Ocellus Lucanus, *On the Nature of the Universe*, trad. al inglés de Thomas Taylor, ed. Richard Taylor, Londres 1831, I, p. 8 (traducción a partir de Taylor). La cuádruple mutación de las edades del hombre se correspondería con la sucesión de la infancia, la juventud, la madurez y la vejez. Teón de Esmirna (ca. 70- ca. 135), también contempla esta cuádruple mutación como la decimoprimer forma de la sagrada tetraktys pitagórica. Vid. Theon of Smyrna, *Mathematics useful for understanding Plato*, ed. R. & D Lawlor, Wizards Bookshelf, San Diego, 1979, p. 65.

<sup>393</sup> Según Ocelo Lucano, el progreso del mundo (del conjunto de la naturaleza) «no es sucesivo y continuado, ni siquiera local, sino que procede mediante mutaciones» [Ocellus Lucanus, op. Cit., I, p. 7], una idea que Gebser pretendía «descubierta» por la biología y la física modernas: «Nuestro mundo no se construye continuadamente, como creía la física clásica (mecanicista), esto es, de una manera constante (respecto al tiempo), sino de manera discontinua, a saltos, impredecible». [OP, p. 532].

<sup>394</sup> La coincidencia más feliz entre la doctrina del pitagórico Ocelo y la de Gebser se da en las fases internas que establecen dentro de cada periodo. Según Gebser, tras la mutación se instaura una fase eficiente de la nueva configuración estructural, que luego da lugar a una fase deficiente y finalmente desemboca en una nueva mutación. Obsérvese lo que dice Ocelo sobre la misma: «La mutación también sucede en tercer lugar, cuando aquello que es contrario en cada elemento se corrompe, pero aquello que es de naturaleza semejante y “conascente” [*conrescente*, diría Gebser] se preserva. La generación, por tanto, se efectúa cuando uno de los contrarios está corrupto». Ocellus Lucanus, op. Cit., II, p. 15. Según Gebser, «La prueba de que la palabra *konkret* [concreto] se deriva de *con-crescere* se encuentra en Hermann Menge, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*, Langenscheidt, Berlín, 1908, p. 151, c. 2...». OP, p. 927.

como una paradoja. Es el origen y solo terminológicamente es aquella “primera estructura” surgida “antes” (o detrás) de la unidad y que procede de la perfecta identidad que ella misma haya podido constituir en su estadio inicial»<sup>395</sup>.

En cierto modo, el gesto gebseriano respecto de la doctrina pitagórica, a la que añade un «primer motor» o «causa sui», ya había sido realizado por Aristóteles al criticar la insuficiencia de la mónada o la unidad para moverse a sí misma<sup>396</sup>. La petición de principio aristotélica guarda cierta semejanza con la crítica que hace Gebser a la cuaternidad junguiana, a la que acusa de insuficiente, y la cual pretende superar postulando una causa «éxtima» (la quinidad espiritual de la estructura de conciencia arcaica) que inspire y haga posible las

---

<sup>395</sup> OP, p. 85.

<sup>396</sup> En *Acerca del alma*, Aristóteles ofrece la primera crítica conservada a la teoría del alma como número automotriz, situando fuera de ella (y del todo eternamente movido) a su causa, el primer motor. El estagirita se centra en señalar la falta de fundamentación de quienes apelan a una instancia originaria que se mueve a sí misma, que en el caso de los pitagóricos sería la mónada. En cierto modo se trata del mismo argumento que dirigía contra la teoría platónica del alma del mundo: todo lo que se mueve necesita una causa extrínseca que lo ponga en movimiento. Aristóteles, *Acerca del alma*, 409a, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, pp. 156-157. Al parecer, la teoría de que el alma es un número que se mueve por sí mismo fue sostenida originalmente por un discípulo de Platón, Jenócrates (ca. 396-314 a.C.) [Guthrie, W.K.C. (1962), *Historia de la filosofía griega*, I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1984, p. 252]. Que la teoría del flujo generativo continuo (sin discontinuidades, incorruptible) puede ser una concepción corriente entre quienes reducen la realidad a una sustancia (monismo), y que esta tiene su formulación genuina en el pitagorismo (monismo numerológico), lo sugiere una reflexión de Newton en su tratado sobre la cuadratura de las curvas: «Yo considero las cantidades matemáticas en esta posición, no como formadas de partes muy pequeñas, sino descritas por un movimiento continuo. Las líneas se describen y, por ello, se generan, no mediante la aposición de partes, sino por el movimiento continuo de los puntos; las superficies por el movimiento de las líneas; los sólidos por el movimiento de las superficies; los ángulos por la rotación de los lados; las proporciones de tiempo por un fluir continuo, y así sucesivamente en otras cantidades. (j) Esta génesis -añade Newton- acontece realmente en la naturaleza de las cosas, y se ven a diario en el movimiento de los cuerpos». Citado en Guthrie, op. Cit., I, nota 179, pp. 253-254. Gebser no desconocía esta teoría, pues la relaciona explícitamente con la «concienciación del tiempo»: «la identificación, emprendida por Platón en sus últimas obras, del alma con el número y la estrella, inspirándose en la escuela pitagórica, apunta al nacimiento nocturno de la conciencia del tiempo, que inicialmente poseía un carácter naturalista, pero también tempórico-universal». OP, p. 253.

estructuras psicológicas dadas (¿de dónde procede, sino -diría Gebser-, la energía que las desarrolla?).

Así pues, podríamos decir que la imagen emanantista que sirve de modelo a la historización gebseriana de las «estructuras de conciencia» es una progresión aritmética como la de la Tetractis pitagórica, a la que simplemente habría añadido un cero (signo matemático que los griegos desconocían) para caracterizar la «estructura de conciencia arcaica». Ésta sería la primera analogada del procesionismo de la conciencia que expone su doctrina, el que afecta a las «dimensiones». En un segundo plano se situaría la imagen de una progresión geométrica —la que afecta a los «signos»—, con la que se acentuaría el carácter discontinuo de las mutaciones. No obstante, la ley interna de este segundo desarrollo (asígnica-punto-círculo-triángulo-esfera) se nos escapa, y todo apunta a que es meramente estética, “intuitiva”, sin fundamento geométrico. Uno diría que sus «transformaciones» se comportan en cierto modo como las de la teoría del flujo de los pitagóricos antiguos: punto-línea-superficie-sólido. Y, en efecto, hay algo de ésto. Pero el salto del punto al círculo y el salto del triángulo a la esfera parecen gratuitos, al menos desde una perspectiva de evolución aritmética (del número de términos -vértices- que la estructuran), pues del triángulo (plano), a la esfera (sólida) habría varios pasos intermedios (pirámide, cubo, etc.)<sup>397</sup>.

---

<sup>397</sup> Una progresión geométrica que podría servir de modelo a un esquema quinario ascendente como el gebseriano es la de los simplejos. Un 0-símplex (o símplice) es un punto, un 1-símplex es un segmento de una línea, un 2-símplex es un triángulo, un 3-símplex es un tetraedro, y un 4-símplex es un pentácoron. El pentácoron, además, sería el más simple de los politopos regulares convexos de cuatro dimensiones, lo cual supondría una feliz coincidencia (aunque falaz) con las propiedades que Gebser predica de la estructura de conciencia integral: la «concienciación de la cuarta dimensión». Además, mezclando los referenciales, resulta que el pentácoron está compuesto por cinco tetraedros, la figura que en la progresión de los poliedros regulares se identificaría con la «estructura de conciencia arcaica», por lo que podría decirse que lo «actualiza» (como pretende actualizar, en la doctrina gebseriana, la conciencia integral a la arcaica). Pero esta propuesta, aunque sugerente, tampoco estaría libre de trampas: por ejemplo, según ella, la estructura de conciencia mítica (2-símplex) se identificaría con un triángulo, figura que, por el contrario, Gebser reserva categóricamente para la estructura de conciencia mental.

### 3.9. DEFINICIÓN ESQUEMÁTICA DEL PENSAMIENTO GEBSERIANO

Visto lo visto, como característica fundamental de su pensamiento, cabría destacar que Gebser no aplica el principio platónico de la *symploké* (la negación de que todo esté conectado con todo, condición *sine qua non* para poder explicar algo con un mínimo de rigor y «distinción»), de ahí que en su obra converjan multitud de creencias oscurantistas y pseudocientíficas, quizás motivadas por lecturas tempranas de autores como Paracelso<sup>398</sup>. En esta línea, ya hemos mencionado su adhesión al profetismo, pero su creencia en los «fenómenos paranormales» no era menos explícita, pues llegará a decir de la parapsicología, de la telepatía, de la telequinesis o de la profecía que se tratan de «fenómenos fundamentales»:

«Tanto los fenómenos telepáticos como los precognitivos o los proféticos se producen en una estructura de la realidad humana que no es de índole racional. Con esto también queda dicho que esta estructura es de otra índole espacio-temporal que la estructura racional, que a su vez está ligada al espacio-tiempo. (j) creo que es inadmisibles y sumamente reprochable perturbar a los muertos de una manera tan irresponsable [como harían los espiritistas a ojos de nuestro autor], de molestarlos una y otra vez, a ellos, que se fueron y se despidieron, haciéndolos regresar contra su

---

<sup>398</sup> En su diario de 1929, Gebser escribe: «Paracelsus sagt einmal: Nicht Saturn übern uns, Saturn in uns ist es, der uns regiert». JGGA, VII, p. 251. Gebser incluso vincula etimológicamente, siguiendo a los hermetistas, a Saturno (Crono) y Cristo, sin perjuicio, dice, del carácter redentor de Jesús: «La importancia de que el nombre de Cronos y el de Cristo surjan de la misma raíz podría residir en la fuerza que despierta al alma y que pudimos demostrar para Cronos; y como una confirmación de que esta fuerza también se percibió en Cristo, puede servir el hecho de que en la literatura medieval se equiparase a Saturno (el latino Cronos) con Cristo. (j) No hace falta decir que con estas indicaciones etimológico-elementales no tenemos de ningún modo la intención de ofender el contenido redentor o la numinosidad de Jesús. Todo lo contrario: de ellas resulta, como esperamos, más bien una advertencia ante la sobreacentuación del principio de Cristo, es decir, del sobrenombre que se le confirió con posterioridad (en tanto que despertó las almas al yo). Hablar una y otra vez, como tan a menudo se hace, de un “impulso de Cristo”, no deja de ser peligroso y lleva en la dirección, más bien anticristiana, del tratado mencionado. Las relaciones entre Cronos y Cristo podrían ser, en cualquier caso, más profundas y elementales, así como menos especulativas, de lo que pueden hacer suponer interpretaciones alquimistas o neognósticas». OP, pp. 758-759.



voluntad. Nadie tiene derecho a invocar a aquellos que han abandonado la forma terrenal; sobre ellos solo Dios tiene un derecho, si es que alguien lo tiene. Pero esto sea dicho de paso. Lo que me importa es la siguiente observación: la telepatía, la profecía, la telequinesis, las levitaciones son fenómenos que no solo poseen una naturaleza parapsíquica; son, sigamos manteniendo el prefijo "para", de naturaleza parabiológica, parafísica, incluso pararracional. Con esto también queda dicho que estos fenómenos surgen de los ámbitos más elementales, los fundamentales, del hombre. Y esto nos lleva al punto 2, a saber: que la "parapsicología", respecto a los fenómenos que analiza, lleva un nombre falso. Pues no se ocupa ni de parafenómenos, ni de aquellos que son de una naturaleza exclusivamente psíquicas, sino de fenómenos fundamentales»<sup>399</sup>.

Y sobre la astrología haría consideraciones similares<sup>400</sup>. Por ejemplo, Gebser no duda en relacionar el descubrimiento de Urano de 1781 con los sucesos políticos coetáneos:

«Este sistema septenario astronómico fue destruido en el año 1781, poco antes de la Revolución francesa, puesto que en este año Herschel descubrió el primer planeta transaturniano: Urano. Este descubrimiento no coincide casualmente con la Revolución francesa (j) Y tampoco es casualidad que el descubrimiento de Urano se produjera, visto musicalmente, en la época de Mozart, en cuya música se

<sup>399</sup> OP, pp. 889-890 (nota 25).

<sup>400</sup> Tras varias observaciones sobre los misterios del cielo estrellado, en una nota de su diario de 1939-1940 (cuando contaba cerca de 35 años), Gebser discurre: «Astrologie? Ja. Natürlich gibt es derartige Einflüsse. Sonne und Mond beeinflussen uns ja auch. Warum dann nicht auch ein Stern, der grösser als die Sonne ist und dessen Licht die Kraft hat bis zu uns zu gelangen? Aber sie wissen noch immer nicht, oder vielleicht wissen sie es nicht mehr, wie sie das alles verstehen und auslegen sollen. Das meiste, was heutzutage sich als Astrologie ausgibt, ist nichts als aufgeplusterte, phantastische Kombination mit Zufallstreffern». JGGA, VII, p. 268. Gebser quizás había encontrado alimento para sus tendencias astrológicas en la obra de Hans Kayser (*Lehrbuch der Harmonik*, Occident, Zürich, 1950), de ahí que la segunda parte de la tesis de Schübl verse precisamente sobre este aspecto paralelo de la obra gebseriana. Schübl, Elmar, *Jean Gebser und die Frage der Astrologie. Eine philosophisch-anthropologische Studie auf der Grundlage der astrologischen Auffassung von Thomas Ring*, editorial Novalis, Escafusa, 2003.



encontrarán por primera vez tonos enteramente “nuevos” (j.). Tampoco es casual que se produjera el descubrimiento del segundo planeta transaturniano, de Neptuno, en 1846, en el periodo creativo de Richard Wagner»<sup>401</sup>.

Con todo, el oscurantismo gebseriano también es deudor del idealismo teológico que absolutiza la conciencia, y en ello reside sobre todo la «modernidad» de su concepción astrológica respecto de la de los antiguos: «no se olvide que cada descubrimiento corresponde a un estado especial de la conciencia. No se descubre nada en el exterior para lo que la conciencia aún no haya despertado»<sup>402</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta, y para orientar nuestros ulteriores análisis, el pensamiento gebseriano, tal y como se expone en *Origen y Presente*, se podría definir esquemáticamente por las siguientes características:

1. idealista, en tanto considera a la conciencia una esencia separada que produce (o proyecta) el mundo: la conciencia es el sujeto de su cosmogonía;
2. espiritualista, en la medida en que distingue una sustancia espiritual (es decir, no material), el origen, que sería su motor creativo «siempre presente» (absoluto, trascendente, infinito, eterno, etc.);
3. mundanista, en la medida en que pretende totalizar la *omnitudo rerum*. Su ontología especial inunda la ontología general.
4. monista, en la medida en que la sustancia espiritual que subyace a todo es íntegra, simple e idéntica a sí misma (aunque no lo sean sus distintas manifestaciones o emanaciones);
5. providencialista, en la medida en que esta sustancia espiritual es la que rige –oculta– las sucesivas transformaciones de la conciencia-mundo, las cuales estaban predispuestas desde el principio (armonía preestablecida);
6. dialéctico (en el plano historicista), en la medida en que cada

---

<sup>401</sup> OP, p. 897, nota 54.

<sup>402</sup> OP, p. 898.

transformación de conciencia-mundo incorpora a la anterior en una estructura más compleja;

7. ascendente-emanantista, pues considera la historia un proceso por el cual se van añadiendo dimensiones al mundo en consonancia con el aumento de la distancia (la «perspectiva») de la conciencia de la humanidad respecto de su origen;
8. formalista-*saltacionista* (mutacional), pues asume la existencia de aprioris formales que modulan la conciencia, los cuales, cuando cambian, lo hacen mediante «saltos» que dejan entrever lo ilimitado, siendo sólo modos aparentes de la conciencia pura;
9. progresista, ya que el distanciamiento del origen produce un *crescendo* en la intensificación de la conciencia y la libertad (la nueva estructura de conciencia-mundo «supera», en «nivel de concienciación», a la anterior);
10. apokatastásico-procesionista, en la medida en que la última estructura de conciencia-mundo restituye la plenitud originaria: «el origen es el destino»;
11. soteriológico, en la medida en que esta restitución supone el retorno a la armonía trascendental preestablecida tras un «duro proceso» de concienciación-salvación;
12. gnóstico, en la medida en que la salvación se alcanzaría por medio del conocimiento de este todo que es uno «más allá del espacio y del tiempo»;
13. profético (mesiánica-apocalíptica), en la medida en que este conocimiento es revelado (la eteología, el «estar en la verdad», se opone a la filosofía, que la estudia y busca) y el autor un mero portavoz de los «signos de los tiempos» –del *origen* que habla a su través– que anuncia la nueva y última (redentora) estructura de conciencia-mundo, así como la «tarea» para afrontarla;
14. teológico-dogmático, pues rechaza la razón en favor de la iluminación («veritación»), afirma que lo «diáfano» se manifestó una vez en la tierra, con el cristianismo primitivo (p. 725), y acusa de traición a su naturaleza a quien no contribuya a su «actualización»;
15. unitarista (arrianista) antitrinitario, pues considera la «estructura de conciencia mental-perspectívica», cuyo símbolo es el

- triángulo, una suerte de edad de hierro que separa a los hombres, de ahí la necesidad de superar este principio racional (la trinidad) por un principio de total identidad que «una» a la humanidad;
16. discreto, en la medida en que se distinguen un número finito de estructuras de conciencia para estratificar el total del proceso cosmogónico de un mundo previamente *finiquitado* (que se pretende «superado» y cerrado como «desde fuera»);
  17. esencialista cuaternario-quinario, pues son cuatro las estructuras de conciencia-mundo que se despliegan históricamente (emanan) a partir de la originaria, dando un total de cinco esencias praetermundanas (con las que se agotaría el todo de los posibles);
  18. místico, pues, junto a la pretensión de racionalizar la *omnitudo realitatis* en una representación totalizadora (la doctrina de las estructuras), aparecería la necesidad de desbordarla. La fruición estética (la experiencia mística) precisaría de los dos momentos: tanto la pretensión irracional de haber racionalizado el devenir del todo universal (mediante la teoría finita de las cinco estructuras de conciencia-mundo) como la distensión racional que concluye su infinita inconmensurabilidad;
  19. acosmista y ahistoricista, en la medida en que el cosmos, *confundido* con la historia (las cinco estructuras de conciencia-mundo), se considera una apariencia (*maya*), un simple tránsito o proceso secundario de algo más real y sustantivo, el origen, del que la historicidad del cosmos sería una mera refracción (a menudo deficiente);
  20. maniqueo, pues, además de hipostasiar cinco facultades intelectuales —como hizo Mani—, nuestro autor moraliza la historia en base a un sistema de cualidades “psicológicas” muchas veces incompatibles con la estructura de conciencia originaria (principalmente la racionalidad: demonización del «principio divisor»), y de las que hemos de liberarnos para refundirnos en su unidad arracional-integral-aperspectívica;
  21. dualista-antrópico<sup>403</sup>, pues considera la conciencia una potencia

---

<sup>403</sup> Aunque parezca extraño, monismo y dualismo no siempre se excluyen. De hecho, la formulación idealista más frecuente consiste en formular un monismo en el planto de la Metafísica General (la sustancia nouménica) que se traduce en un dualismo al “dialogar”

espiritual reservada al ser humano y negada en cualquier medida al resto de los animales;

22. mitológico-oscurentista, pues confuso y contradictorio es el resultado de teorizar a partir de hipóstasis eidéticas (tiempo, conciencia, dimensión, perspectiva, racionalismo, etc.) a menudo indefinidas, lo que se traduce, cuando éstas se proyectan como *a priori*s revelados sobre las reliquias y relatos del pasado, en una mitologización de los procesos históricos.

¿Se mantuvo esta caracterización en el resto de la producción gebseriana o sufrió algunas modificaciones y rectificaciones? A nuestro juicio, una vez cristalizadas en *Origen y Presente*, las coordenadas fundamentales del pensamiento de nuestro autor se mantuvieron hasta su muerte. Lo que no implica que éstas no tuvieran ramificaciones, modulaciones y velamientos. Sin embargo, lo cierto es que sobre todo tuvieron reafirmaciones. Algunas las mencionaremos a lo largo de nuestra exposición. Nuestro objetivo, en lo que sigue, es determinar los antecedentes eidéticos más representativos de las coordenadas ontológicas que vertebran *Origen y Presente*. Y son estas coordenadas aquellas que no solo nos servirán de guía a modo de faros, sino que conformarán el núcleo mismo de nuestro análisis: debemos atracar continuamente en ellas, a modo de boyas y puertos, so pena de frustrar nuestro viaje. Pues la obra de Gebser es un caos objetivo. Su pretensión de haber hallado la cuadratura del círculo le obliga a ignorar infinidad de resquicios a través de los que su construcción hace aguas. Y ello no solo afecta al marco general de su obra, pues la inundación irracional acaba penetrando el conjunto de los documentos que emplea para erigirla, desordenándolos, desvirtuándolos o simplemente echándolos por la borda (omitiéndolos) cuando no encajan en ella. Al final, es la tinta perdida de tanto papel mojado la que emborrona el marco prístino (ideal) de partida.

---

con el plano de la Metafísica Especial (la teoría de la conciencia antrópica o el pansiquismo). A nuestro juicio, el modo de evitar ambos reside en la postulación de un pluralismo ontológico: infinito (inmensurable) en el caso de la Ontología General y finito o no en función del género morfológico estudiado en el caso de la Ontología Especial.

## §4. Contexto e influencias en el pensamiento de Jean Gebser

En este capítulo rastrearemos las principales influencias «noemáticas» que tuvo Gebser en su juventud. La intención es, en primer lugar, exponer algunos de los conceptos que tuvo a su disposición antes de hipostasiar sus coordenadas ontológicas fundamentales, momento que situamos en la «visión» que nuestro autor dice haber tenido en el invierno de 1931 a 1932, durante su estancia en Málaga. Antes de este año, Gebser se había sentido atraído por la cultura oriental, había leído al poeta Rilke (cuyas huellas seguía al instalarse en España) y había asistido a las clases del teólogo Romano Guardini. Despejadas estas referencias, estudiaremos el contexto intelectual y el «ambiente conceptual» en el que Gebser desarrolló su pensamiento, prestando especial atención a aquellas ideas que marcaron su caracterización profética antes de la elaboración de OP (1949/1953).

En la República de Weimar (1918-1933) que sucedió a la derrota alemana en la primera guerra mundial, la sensibilidad anímica se encontraba en un estado de extraordinaria afectabilidad y el «principio de esperanza» que modulaba las distintas interpretaciones epocales rápidamente basculaba de una a otra explicación sintética de su desencadenamiento y proyectiva solución. Así, si pese al colapso político y militar la primera reacción general fue de cierta euforia por la perspectiva del comienzo de una nueva época, el ánimo pronto decayó y se tiñó de esa desilusión que daría alas a alternativas de «restauración» radical como el nazismo, cuyo caldo de cultivo también se vertió sobre movimientos juveniles en principio ajenos.

El *Jugendbewegung* (Movimiento juvenil alemán) iniciado en 1896 incluía a los *Pfadfinder* y a los *Wandervogel*, dos iniciativas cercanas al espíritu *Boyscout*. Gebser formaría parte de los *Pfadfinder* de Berlín en el año 1922. Según Theodor Wilhelm, el movimiento se caracterizaba por estar «firme y profundamente inmerso en aquella glorificación de la vida indivisible entonada por Nietzsche, sistematizada en la *Lebensphilosophie* de principios de siglo,

parafraseada por los movimientos reformistas en el arte y la pedagogía, y de la que el movimiento de Hitler, también, se aprovechó a su modo»<sup>404</sup>. Con el cultivo de estos movimientos, la República de Weimar cosechó en abundancia una ideología espiritualista que rechazaba el positivismo científico y las leyes de la causalidad, pues se pensaba -con ayuda de autores como Spengler- que tales principios habían sido los “causantes” de la crisis que atravesaba Europa y representaban su decadencia. Y lo mismo se podría decir de la teoría darwinista de la evolución que animalizaba al hombre, pues a principios del siglo XX todavía suscitaba el rechazo de buena parte de los intelectuales.

Junto a estas ideologías, con el desarrollo de las geometrías no-euclidianas del siglo XIX, un nuevo concepto científico alimentaría las fantasías ocultistas de toda una generación: la cuarta dimensión. Así mismo, el desarrollo de las disciplinas historicistas intensificaría la problemática de conceptos como «origen» y «tiempo». Estas cuestiones son algunas de las que constituyen el contexto conceptual en el que Gebser desarrolla su pensamiento.

#### 4.1. SOBRE EL «TAO» DEL «ORIGEN»

En el apartado I vimos que Gebser tuvo su primer contacto con la cultura oriental a los 17 años, cuando su familia alojó a Tanaka, un japonés que estimularía su interés por el exotismo nipón. Este entusiasmo se prolongaría hasta la publicación, poco antes de morir, de *Der unsichtbare Ursprung. Evolution als Nachvollzug*.

En el concepto de Origen gebseriano se funden tanto la connotación de *génesis* o principio cronológico como la connotación de *arjé* o principio ontológico. Es decir, el origen gebseriano sería una sustancia que llena el mundo de la ontología especial sosteniéndolo y

<sup>404</sup> Kindt, Werner (edi.), *Grundschriften der deutschen Jugendbewegung*, Düsseldorf-Colonia, 1963, pp. 12. Citado en Forman, Paul, “Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Environment”, en *Historical Studies in the Physical Sciences*, Vol. 3, University of California Press, 1971, nota 238, p. 105.

otorgándole unidad, pero que al mismo tiempo lo desborda y trasciende (ontología general), de modo similar al Dios del panenteísmo krausista<sup>405</sup>.

Esta distinción de planos se encuentra también esbozada en la homología que Gebser establece, al final de su vida, entre el Tao oriental y el *Ursprung* de su sistema<sup>406</sup>.

«Letzlich ist Tao der den Ursprung enthaltende und bewirkende göttliche oder gottheitliche Weltgeist oder Weltengrund (durchaus unpersonaler Art), der Alles, das Gestaltlose, das Unsichtbare, sowie das Gestalt hafte, das Sichtbare, durchwirkt und zugleich Leere und Fülle ist. In dieser paradoxen Umschreibung kommt seine Nichtfassbarkeit durch unser Denken zum Ausdruck».

«Denn Tao, “der 'Sinn' hat keine äussere Gestalt;... man kann ihn nicht sehen; er ist unerzeugt sich selber Wurzel... Himmel und Erde hat er erzeugt. Er war vor aller Zeit...; ist jenseits allen Raumes”. Somit: sich selber Ursprung seiend, ist er der *Unsichtbare Ursprung*, der vor aller Zeit, *vor dem ersten Tage war*»<sup>407</sup>.

---

<sup>405</sup> Gebser cita a Krause en la página 79 de OP, aunque no aporta datos suficientes para que sepamos si conocía sus tesis.

<sup>406</sup> Del mismo modo que el Tao mundano se correspondería con el Tao divino ultra-celeste, el Origen gebseriano contendría en sí a la conciencia universal: «Das irdische Tao entsprach insofern dem überhimmlisch-gottheitlichen Tao, als dieses seinerseits den Ursprung des universalen Bewusstseins birgt. Auf welchem Plan, in welchem Bereich auch immer, stets enthält das Tao den Ursprung». 'Der Ursprung und das Tao', en “Der unsichtbare Ursprung” (1970), en Gebser, Jean, *Gesamtausgabe*, vol. V/II. *Vorlesungen und Reden zu “Ursprung und Gegenwart”*, Novalis, Escafusa, 1999 (1ª 1986), p. 80.

<sup>407</sup> *Ibid.*, pp. 78 y 82. Según Gebser, el Tao contiene el *Ursprung*, y esta fusión es la que hace efectiva la divinidad espiritual del mundo, su fundamento, el todo. La ambigüedad inexpresable reside en que esta potencia ultramundana no tiene forma y es invisible, pero al mismo tiempo produce lo visible; según Gebser, es tanto vacío como plenitud. Además, al igual que el *Ursprung*, el Tao «está antes de todo tiempo y más allá del espacio».



En cierto modo, la relación entre el *Ursprung* y el Tao no es gratuita, pues la caracterización hecha por Lao Tse coincide en muchos términos con la manejada por Gebser:

«El Tao que puede expresarse/ no es el Tao permanente./ El nombre que puede nombrarse/ no es el nombre permanente./ El no-ser es principio del Cielo/ y de la Tierra;/ el ser, de los infinitos seres es/ madre./ Por eso con el permanente no-ser/ se contempla la esencia/ escondida (del Tao);/ con el permanente ser/ se contemplan meros indicios del/ Tao./ Esos dos (no-ser y ser) tienen el/ mismo origen/ aunque diferentes nombres;/ tanto al uno como al otro puedes/ llamarlos misterio./ Misterio de los misterios/ llave de toda mudanza»<sup>408</sup>.

Sin embargo, en OP apenas aparecen referencias al concepto de Tao y la tradición taoísta, por lo que es muy probable que Gebser profundizase en ella después de redactar su *opus magnum*, en los años sesenta, con motivo de su viaje por Asia.

Además, la noción de «origen» gebseriana está preñada fundamentalmente de la idea de Creación (o «lo creador»<sup>409</sup>) que el judeocristianismo introdujo en la «cultura occidental» y que solo tras una dilatada difusión alcanzaría otras geografías<sup>410</sup>. De ella se alimenta la contradictoria dialéctica entre identidad absoluta, evolución e historia escatológica que atraviesa gran parte de la literatura onto-teológica de los siglos XIX y XX, incluida la de Gebser. Por estas razones, la génesis

---

<sup>408</sup> Lao-Tse, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, traducción de Iñaki Preciado (1987), Trotta, Madrid, 2006, p. 383.

<sup>409</sup> La obsesión por «lo creador» atraviesa todo OP, donde se le dedica, además, un capítulo: «De la esencia de lo creador», 'Lo creador como fenómeno originario', pp. 450 y ss.

<sup>410</sup> La relación nebulosa que a nuestro juicio existe entre las nociones -así mismo nebulosas- de Tao (tradicción china-japonesa) y «Origen» (pensamiento gebseriano), encontraría una feliz coincidencia en el título de una antología de literatura japonesa, *El rumor del origen*, que su recopilador, el poeta peruano Javier Sologuren, justificaba como sigue: «¿Por qué la hemos titulado así? La razón estriba en que consideramos la forma artística, hasta el límite que la condición humana puede permitirlo, una realidad imperecedera. Hace que oigamos, incesantemente, el rumor del origen». *El rumor del origen. Antología General de la Literatura Japonesa*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1993, p. 13.

del espiritualismo “evolucionista” (emanantista) de sello gebseriano debe rastrearse en esta tradición, en la que sin duda se inscriben la mayoría de sus referencias juveniles (sin perjuicio de que se enriqueciera luego con numerosos eclecticismos).

#### 4.2. RAINER MARÍA RILKE Y LA «VISIÓN» MALAGUEÑA DE 1931

Gebser había entrado en contacto con este tipo de distinciones ontológicas “taoístas” (visible/invisible, mundo corruptible/mundo eterno, etc.) en la obra de Rilke, a quien dedicó el primero de sus ensayos significativos, *Rilke und Spanien* (escrito originalmente en español en 1936, pero que, debido al inicio de la Guerra Civil, no se publicaría en Suiza hasta 1940, esta vez en alemán). En *Las Elegías de Duino* que Gebser descubrió en los años 20<sup>411</sup>, Rilke describe a los ángeles como criaturas en las que ya se ha realizado la transformación de lo visible en lo invisible, y que, por tanto, son capaces de ver los hechos del mundo desde la perspectiva de lo eterno, de modo que se les aparezcan todos a Uno sin decadencia ni degradación. Ese sería el camino marcado por los ángeles, aquel que quiere ayudar a «transparentar» la obra de Gebser (pues “solo lo transparente hace visible lo invisible”).

El tono melancólico y desesperanzado “enturbia” los poemas de Rilke hasta el punto de que a juicio de Gebser éstos representen tan solo «las interrelaciones ocultas a la conciencia cuyo descubrimiento era una tarea apropiada para un poeta como Rilke, que, aunque se anticipó a muchas cosas, al mismo tiempo era el virrey mágico de un mundo interreferencial»<sup>412</sup>. Gebser cataloga a Rilke como «virrey mágico» porque, desde su concepción quinary de las «estructuras de conciencia», no existirían dos reinos (el «mágico» y el originario), sino cinco. En otras palabras: a ojos de Gebser, Rilke vivía sumido en la «estructura de conciencia mágica» (con la ceguera dimensional que a su juicio ello implicaría). Esta valoración, por otra parte, entra en contradicción con

---

<sup>411</sup> Vid. Biografía.

<sup>412</sup> OP, p. 465.

el resto de las alusiones que hace Rilke a la rigidez del pensamiento humano (rigidez que, como parece obvio, correspondería a la «estructura de conciencia mental» en el “sistema” gebseriano) y su condena a permanecer excluido ordinariamente del contacto con la divinidad de «lo abierto» (al contrario de lo que le sucedería al animal). Pero Gebser obvia todas estas ramificaciones en virtud de no debilitar su dogma profético<sup>413</sup>. No obstante, esta no era la impresión que tenía del poeta antes de escribir OP.

En la producción poética y epistolar de Rilke, el concepto *Nachholn* alude a la búsqueda (a través de la poesía, principalmente) de la infancia originaria que estaría presente, determinándola, en toda la existencia, de modo que al «actualizarla» se conseguiría superar el círculo antitético nacimiento-muerte<sup>414</sup>. En la Novena Elegía, Rilke dice: «Desean que en el fondo de nuestro corazón invisible/ las transformemos en -oh, infinitamente...- en nosotros/ mismos: seamos a

<sup>413</sup> Con esta crítica no queremos decir que aceptamos la diferencia ontológica entre lo animal y lo humano que se desprende de (y está en la base de) la poesía rilkeana, pues a nuestro juicio es tan metafísica como la gebseriana.

<sup>414</sup> «En el proceso de interiorización, “*Nachholn*” significa igualmente un remontarse hasta la más tierna infancia, para cerrar así el círculo en el que se está siempre incidiendo: nacimiento-muerte. Rilke recurre a todas las antítesis posibles para situarse en zonas fronterizas, en planos de doble vertiente. De este modo la representación lineal del tiempo aparece suplantada por una representación circular donde comienzo es a la vez final». Véase: Alemparte, Jaime Ferreiro, *Rilke y San Agustín*, Taurus, Madrid, 1966, p. 68. Si aceptamos estas definiciones, parece que el *Nachholn* tendría en Rilke una función similar a lo que Gebser denomina «actualización del origen». Rilke concluye la Novena Elegía con los siguientes versos: «(...) Ni la infancia ni el porvenir disminuyen. Una existencia numerosa brota en mi corazón». A juicio de Jaime Ferreiro Alemparte, estos versos son una alusión directa al texto agustiano «*Et ecce infantia mea [olim mortua est] et ego vivo*», y se podrían transcribir del siguiente modo: «yo vivo de la infancia, porque, aunque aparentemente haya pasado, de hecho la tengo incorporada a mi vivir como presente que sigue actuando en mí, y a la vez seguirá actuando e informando mi futuro como presente en expectación. De este modo nada se pierde: pasado y futuro se integran colmando esta mi existencia (*Dasein*) que brota en el corazón» Alemparte, *Rilke y San Agustín*, op. Cit., p. 22]. Este pensamiento de la «inmediatez» de lo eterno aparece formulado en las *Confesiones* de San Agustín [Libro I, 6, 10] con los siguientes términos: «¡Oh, cuántos días nuestros y de nuestros padres han pasado ya por este tu Hoy y han recibido de él su modo y de alguna manera han existido; y cuántos pasarán aún y recibirán su modo y existirán de alguna manera! Mas tú eres siempre el mismo, y todas las cosas del mañana y más allá, y todas las cosas del ayer y más atrás, en ese Hoy las haces y en ese Hoy las has hecho».

la postre lo que fuéremos»<sup>415</sup>. Según Gebser, la estancia en Toledo habría estimulado en Rilke una transformación espiritual que le llevaría a una comprensión más profunda de la muerte, el tema central de sus *Elegías*: «Spanien hat Rilke die Einsicht gegeben. (j) Spanien ist... ein Wendenpunkt im Leben Rilkes gewesen. Der Wendenpunkt zu sich selber und zu seinem Versuch einer geistigen Verwirklichung»<sup>416</sup>.

La conexión entre el cielo y la tierra que, según Gebser, «transparenta» el concepto del Tao en Oriente, la habría encontrado Rilke en Toledo: «Er herrscht in ihr -und dies vor allem- eine so starke, so intensive Spannung, dass sie Himmel und Erde, “dieses und das andere Leben” in einem einzigen Atemzuge umschliesst»<sup>417</sup>. Gebser interpretaría esta experiencia como un contacto con la muerte, un acceso a la «no-vida» en el interior de la vida mediante el que ésta se reuniría con su origen. «Ich liebe es, wenn der Kreis sich Schliesst, wenn ein Ding sieht mit dem anderen vereinigt», le confesó Rilke a Jaloux<sup>418</sup>. En este sentido, aunque con matices<sup>419</sup>, podemos concordar con Ferreiro Alemparte en que San Agustín era un referente para el poeta, sobre todo si tenemos en cuenta su continua alusión a los «dos reinos»:

«(...) Pero todos los vivos cometen el error/ de querer distinguir con excesiva/ rotundidad. Los ángeles -se dice-/ ignoran a las veces si están entre los vivos/ quizás, o entre los muertos. El eterno/ torrente arrastra las edades todas/

---

<sup>415</sup> Rilke, Rainer María, *Las Elegías de Duino*, “Novena Elegía”, Versión, prólogo, notas y apunte biográfico de Juan José Domenchina, editorial Centauro, México, 1945, p. 72.

<sup>416</sup> *Rilke und Spanien*, en JGGA, I, p. 50.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>418</sup> Edmond Jaloux, *Rainer Maria Rilke*, Emile-Paul Frères, Paris, 1927, pp. 44-45; en *Rilke und Spanien*, op. Cit., p. 21.

<sup>419</sup> El análisis de Alemparte se dirige explícitamente a “cristianizar” las formulaciones angelológicas de Rilke, quien ya había prevenido en una carta de 1925 a Witold Hulewicz contra la interpretación en sentido cristiano de sus *Elegías*. Los ángeles que allí figuran, dirá Rilke, se parecen más a los de la tradición islámica que a los de la cristiana. Véase: Alemparte, Jaime Ferreiro, *Rilke y San Agustín*, op. Cit., p. 48. Por lo demás, ya hemos comentado en el primer apartado de esta tesis las críticas que Alemparte dirigió al trabajo de Gebser sobre Rilke.

por ambos reinos y, en entrambos, logra/ hacer oír sus voces  
(...)»<sup>420</sup>.

Sea como fuere, tanto en San Agustín como en Rilke o Gebser, la jerarquía de los reinos está clara: no solo el reino divino de lo eterno determina el reino terrenal de lo humano (se reduzca este a un único mundo, como en Rilke, dividido en seis edades, como en San Agustín, o conste de cuatro-cinco, como, según se interprete, en Gebser), sino que *es* su espacio interior: el «espacio interior del mundo» que, como un *continuum*, conecta todas las cosas y todos los tiempos trascendentalmente. Según Alemparte, «a esta fusión integradora del mundo en un espacio único que suprime los contornos delimitantes del cuerpo, llegó Rilke en contacto con San Agustín, cuyas lecturas simultaneaba con las del padre Ribadeneira»<sup>421</sup>. Esta concepción del «espacio interior del mundo»<sup>422</sup> le llevaría paralelamente a la de «lo abierto» (cuyo antecedente más evidente lo podemos situar en el *ápeiron* de Anaximandro), una de las nociones más recurrentes en la literatura ontoteológica del siglo XX (de Heidegger a Giorgio Agamben). Gebser la recogerá para caracterizar la «estructura de conciencia integral» («abierta y libre», «diáfana») junto a nociones heideggerianas como la «dimensión de la verdad»<sup>423</sup> o la «esfera del

<sup>420</sup> Rilke, Rainer María, *Las Elegías de Duino*, “Primera Elegía”, versión, prólogo, notas y apunte biográfico de Juan José Domenchina, editorial Centauro, México, 1945, p. 31

<sup>421</sup> Rilke, Rainer María, *Epistolario español*, traducción y prólogo de Jaime Ferreiro Alemparte, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 120.

<sup>422</sup> La metáfora fue acuñada por Rilke en un poema escrito en el verano de 1914, en conexión con los *Erlebnisse* (vivencias) escritos en Ronda. En él se lee: «A través de todas las criaturas va un espacio único:/ espacio interior del mundo. Los pájaros nos traspasan/ en vuelo silencioso. Ay, yo soy el que quiere/ crecer, miro hacia fuera, y *en* mi crece el árbol». Recientemente, esta metáfora sería retomada por Peter Sloterdijk para dar título al libro *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización* (traducción de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid 2007), en la que compara la idea rilkeana con el pensamiento de Adam Smith.

<sup>423</sup> «Con la “dimensión de la verdad” de Heidegger parece formularse filosóficamente aquello que se ha designado dentro de la física como cuarta dimensión, o en nuestra circunlocución como dimensión integral (o integradora). La definición heideggeriana de la verdad, basada en la “desocultación” (...) es una primera referencia a esta constelación». OP, p. 591.

ser»<sup>424</sup> (no olvidemos que, para Gebser, el símbolo de la dimensión o estructura integral sería la esfera):

«De este “claro” también habla Heidegger como de lo “abierto”. Partiendo de la figuración (...) del ser por Parménides (en la terminología heideggeriana: “la presencia de lo presente”) como “esfera bien redondeada”, y remitiéndose asimismo a las palabras de Rilke acerca de la “esfera real, sagrada y perfecta del ser”, y a lo que Rilke designaba como “espacio inmanente del mundo”; y partiendo así mismo de la “lógica del corazón” de Pascal, escribe Heidegger: “En lo más profundo e invisible de su corazón el hombre siente inclinación por lo que se tiene que amar: los antepasados, los muertos, la infancia, los venideros”. Esto lo sitúa en el ámbito más amplio que ahora se revela como la esfera de la presencia de toda relación intacta. Ciertamente que también esta presencia, como aquella de la conciencia ordinaria de la actividad calculadora, es inmanente. Pero el interior de la conciencia ordinaria permanece en el espacio interior, que para todos nosotros está más allá de lo numérico y calculador, pudiendo superar libremente esos límites para salir al todo deslimitado de lo abierto./ Aquí, donde la «integridad» [*Vollzähligkeit*], de la que habla Rilke respecto a la “esfera del ser” es objeto de discusión, Heidegger señala que ésta se podría interpretar solo desde lo existente en el sentido de la integración de todas sus partes. Y este “concepto”, que se refiere al todo, es en la percepción, como “esfera del ser”, enteramente aperspectívico. De una manera perspectívica solo vemos una parte. La integración de todas las partes del ser solo es perceptible de una manera aperspectívica. Con la esfera el todo se vuelve transparente»<sup>425</sup>.

---

<sup>424</sup> «(...) [Heidegger] aclara la expresión de Rilke de la “esfera del ser” como la “totalidad de lo existente”, diciendo de ella: “Esta esfera del ser y su esfericidad nunca nos las podemos representar objetivamente”». OP, p. 591. La cita de Heidegger se encuentra en: Heidegger, Martin, *Holzwege*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1950, p. 278.

<sup>425</sup> OP, pp. 593 y 594.

En OP, Gebser pasa por alto toda la problemática hombre-animal, así como las diferentes concepciones de la animalidad que descansan en el núcleo genético de estas supuestas «aperturas» hacia lo «aperspectívico». Pero, a nuestro juicio, de estas concepciones poéticas de lo animal se derivan multitud de ficcionalizaciones de la conciencia humana, tanto de su origen como de su «diferencia ontológica» y su posible «superación» o «reestructuración». En la Octava Elegía, Rilke formuló la concepción de «lo abierto» que ejercería mayor influencia (la aceptaran enteramente o no) sobre gran parte de las posteriores distinciones idealistas entre lo animal y lo humano. Por su posible influencia en el imaginario gebseriano, la transcribimos íntegra:

«Toda en sus ojos, mira la criatura/ “lo abierto”. Sólo  
nuestros ojos están como invertidos y a manera de cepos  
alrededor de su mirada libre. Todo lo que está fuera de  
nosotros lo conocemos sólo por la fisonomía/ del animal;  
porque, aún muy tierno, al niño/ lo desviamos y obligamos/ a  
contemplar retrospectivamente/ el mundo de las formas, no  
“lo abierto”/ —que en la faz de la bestia es tan profundo. Libre/  
de muerte—. Sólo muerte/ vemos nosotros; pero/ el animal,  
libre, tiene siempre/ su término tras él,/ y, ante él, a Dios, y,  
cuando avanza, avanza/ en la Eternidad, como/ los surtidores./  
Pero nosotros nunca/ —ni un solo día—/ tenemos el espacio  
puro ante nuestros ojos/ —donde las flores infinitamente/ se  
abren. Siempre es el mundo/ y jamás todo aquello/ que no está  
en ningún lado y que nada limita:/ lo puro y sin custodia/ que  
se respira en todo, que uno sabe infinito/ y que no se codicia.  
Allá, en la infancia,/ se pierde “uno”, en silencio,/ en ello y  
queda en ello conmovido./ Otro —tal otro— muere, y así *es*./  
Pues, cerca de la muerte ya no se ve la muerte, y se mira  
adelante, con fijeza,/ quizá con una enorme mirada de animal./  
Los amantes, si *el otro* no ocultase/ la infalible mirada,/ están  
ya casi allí, casi, y se asombran./ Sí, se les abre, como por  
descuido,/ detrás del otroj Pero al otro nadie/ consigue  
superarlo,/ y de nuevo se quedan en el mundo./ Por siempre  
vueltos a la creación,/ sólo vemos en ella los reflejos/ de lo  
que es libre, oscurecido/ por nosotros. O, a veces,/ ocurre que  
los ojos, mudos, de un animal/ nos transverberan/ con mirada  
inmutable./ A esto se le llama Destino: a estar enfrente/ —y



nada más que esto— y siempre enfrente./ Si el animal tuviera una conciencia/ semejante a la nuestra,/ —el seguro animal que se acerca a nosotros/ en dirección contraria—,/ su paso firme nos arrastraría./ Pues para el animal su ser es infinito,/ sin límites/ y sin mirada sobre su existir —puro, como/ su mirada tendida hacia delante./ Y allí donde nosotros sólo vemos/ un futuro,/ él lo ve todo y se ve en todo, a salvo/ para siempre. Y, no obstante,/ en la bestia, avizor y caliente, gravitan/ el peso y la inquietud de una enorme y pesada/ melancolía./ Porque a ella le agobia siempre lo que a nosotros/ nos subyuga a las veces: el recuerdo/—como si ya una vez, eso, a lo que se aspira,/ hubiera estado próximo, más fiel/ y dándonos en ese nuevo apego/ su infinita dulzura./ Aquí todo es distancia,/ hálito allí. Después de aquel hogar/ primero, este segundo le parece/ ambiguo y a merced de los vientos. ¡Oh dicha/ de la *pequeña*/ criatura, que *prosigue* en el regazo/ que la trajo a su fin;/ oh dicha del insecto, que brinca en su interior/ siempre, incluso en el trance de sus bodas!/. El regazo lo es todo./ Y observa/ la semicertidumbre/ de pájaro/ que, por su origen, casi conoce entrambas cosas,/ como si fuera el alma de un etrusco,/ evadida de un muerto, que recibió el espacio/ pero con su figura yacente como lápida./ Mas/ ¡qué turbación la del que tiene/ que volar —al salir de su regazo!/. ¡Cómo, asustado de si mismo,/ rasga en zig-zag el aire, cual resquebrajadura/ en una taza!/. Así la huella/ del murciélago raya/ la fina porcelana de la tarde./ Y nosotros,/ meros espectadores,/ en todo tiempo, en todos los lugares,/ vueltos siempre hacia todo y nunca más allá!/. El mundo nos agobia./ Lo organizamos./ Pero/ se derrumba en añicos./ Lo organizamos otra vez y, entonces,/ nosotros mismos/ caemos rotos en menudas trizas./ ¿Quién nos conformó así —/ que hagamos lo que hagamos,/ tenemos siempre la actitud/ de quien se va?/. Como el que sobre la última colina,/ desde donde divisa todo el valle,/ una vez más, se vuelve, se detiene y regaza,/ así vivimos—despidiéndonos siempre»<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> Cf. Rilke, Rainer María, “Octava Elegía”, en *Las Elegías de Duino*, versión, prólogo, notas y apunte biográfico de Juan José Domenchina, editorial Centauro, México 1945, pp. 65-68.

En este poema están contenidas tanto las problemáticas que Gebser vincula a la «estructura de conciencia mental» (reversión ordinaria), como las características que se asocian a su *versión* originaria (no ordinaria), aquella que descansa en el «regazo» más allá de las limitaciones y apariencias representativas (en el *ápeiron* de Anaximandro). Pero si en Rilke esta conciencia de lo abierto era característica del animal (que «vive en él» sin saberlo ni conocerlo, matizaría Heidegger —lo que, por otra parte, implica negar al animal cualquier capacidad representativa y racional, como si habitara un mundo de flujos indistintos—, en Gebser se omite la problemática de la animalidad y se asocia este estar en «lo abierto» a la «estructura de conciencia integral-aperspectívica», es decir, aquella que es capaz de actualizar la «libertad de los orígenes» (la propia de la «estructura de conciencia arcaica»). Por mucho que Gebser ficcionalice la historicidad de otras «estructuras de conciencia», el dualismo ontológico desplegado por Rilke está operando radicalmente en todas sus categorizaciones, si bien con la propuesta de una «nueva estructura de conciencia» pretende ofrecer una superación de la perspectiva “pesimista” rilkeana (y heideggeriana) de la condición humana. Según Rilke, el ser humano está conformado de tal manera que su existir es un continuo despedirse de las cosas (recuérdese el famoso «ser para la muerte» de Heidegger). Frente al ser infinito e ilimitado del animal que miraría directamente la creación, nosotros estaríamos obligados desde pequeños a darle la espalda al mundo (es decir, a recrearlo «retrospectivamente»), coger distancia (léase «perspectiva») y ponerle límites (calcular, representar, etc.).

Este dualismo onto-epistemológico no era, por su puesto, invención de Rilke. Durante el romanticismo alemán había conocido otras formulaciones, entre las que la de Novalis le sirve a Gebser para «legitimar» la necesaria emergencia de la «estructura de conciencia aperspectívica». «Poco después de la Revolución francesa -escribe Gebser-, dos grandes intelectos, Novalis y Hufeland, vieron y

describieron qué era lo necesario. Las palabras de Novalis son inequívocas»<sup>427</sup>:

*Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren  
Sind Schliissel aller Kreaturen,  
Wenn die, so singen oder küssen,  
Mehr als die Tiefgelehrten wissen,  
Wenn sich die Welt ins freie Leben  
Und in die Welt wird zurückbegeben,  
Wenn dann sich werden Licht und Schatten  
Zu echter Klarheit wieder gatten,  
Und man in Märchen und Gedichten  
Erkennt die wahren Weltgeschichten.  
Dann fliegt vor einem geheimen Wort  
Das ganze verkehrte Wesen fort*<sup>428</sup>.

La ingenuidad de los presupuestos gebserianos queda patente en su interpretación de este poema. En ella, nuestro autor explicita la idea de la restitución de un modo de vida «originario» idealizado.

«En estos versos se pone de manifiesto que el mundo puede retornar en cualquier momento a la vida *libre* del origen (con esto no se ha de entender una regresión, sino una revigorización) si es capaz de situarse en esa 'genuina claridad' donde todas las criaturas ya no se rigen por 'números y figuras', por la sistematización y la cuantificación racional; con esto no se expresa otra cosa que lo que nosotros hemos llamado “mundo aperspectívico”. Solo esta claridad, esta transparencia -y no la mera vigilia mental- es esa “nueva fuerza del espíritu” de la que habla Hufeland, la cual haría posible la veritación de la nueva realidad: “Solo una nueva

---

<sup>427</sup> OP, p. 440.

<sup>428</sup> «Cuando números y figuras/ dejen de ser claves para todas las criaturas;/ cuando los que así cantan y besan/ sepan más que los eruditos;/ cuando el mundo pueda retornar a la vida libre,/ y volver a ser él mismo;/ cuando la luz y la sombra vuelvan a unirse/ en la genuina claridad,/ y en cuentos y poemas/ se reconozcan las verdaderas historias del mundo,/ entonces ante una palabra misteriosa/ saldrá volando la trastornada criatura». En este caso (poco corriente en su obra), Gebser no cita la fuente del poema de Novalis (OP, pp. 440-441). Nosotros hemos copiado la traducción de Hernández Arias. Otra versión puede consultarse en Novalis, *Poemas tardíos*, traducción de Antonio Pau, Linteo, Orense, 2011.

fuerza del espíritu, alumbrada por la fuente divina primigenia, y un corazón puro, que nos lleve a la sencillez y al modo de antaño, pueden crear una nueva fuente de la vida en la masa inane, mediante la cual en la naturaleza física nacerá una vida, una pureza, una frescura y una fuerza nuevas. El nacido a medias tiene que nacer del todo”»<sup>429</sup>.

De esto se deduce que, si bien para Rilke el ser humano está condenado a entrever la esencia eterna y abierta (*ilimitada*) del mundo solo a través de la contemplación del animal (y el canto poético), para Gebser, por el contrario, existe la posibilidad de recuperar esa comunión (religación) con el «origen» mediante la liberación del «yugo de la representación» y «del espacio-tiempo» propios de aquella «estructura de conciencia mental» que para Rilke es esencialmente la humana (constatación de la que bebe su melancolía) pero que para Gebser solo es una «estructura de conciencia» más (por eso puede ser y será superada). De ahí que la «estructura de conciencia integral» posibilite, según Gebser, una «nueva relación» existencial del ser humano para con su esencia que daría lugar a un mundo enteramente nuevo, el aperspectívico: un mundo en el que el ser humano se desalienaría mediante henosis con la substancia pleromática llamada «origen».

Como el propio Gebser se encarga de repetir en varias ocasiones, el objetivo de su obra es «mostrar» esta unidad que subyacería a todos los fenómenos y que se encontraría antes de ellos. Al hacerla «transparente», las contradicciones cósmicas se revelarían pura apariencia y el sujeto accedería a un *mundo sin contrarios* (“Die Welt ohne Gegenüber”, como titula uno de sus trabajos):

---

<sup>429</sup> C.W. Hufeland, *Geschichte der Gesundheit neben einer physischen Charakteristik des jetzigen Zeitalters. Eine Vorlesung in der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Realschul-Buchhandlung, Berlín, 1812, p. 34. Citado por Gebser en OP, p. 441. En Gebser es fácilmente constatable el influjo que tienen sobre él determinados autores “sacralizados”. No olvidemos que en la concepción gebseriana, lo creador es una manifestación del origen (lo divino) y, en virtud de este principio, sólo lo creador será tal en tanto expresión originaria, y dicha expresión sólo será originaria para Gebser en tanto confirme alguno de los postulados según los que se anuncia la «liberación espiritual».

«Die Welt ohne Gegenüber ist nicht die Welt des Nichts, der Leere, der Inhaltslosigkeit, der Haltlosigkeit, der Beziehungslosigkeit. Die Welt ohne Gegenüber ist eine Welt der Durchsichtigkeit, die unverstellt und unbegrenzt dem geistigen Auge das Ganze in seiner Transparenz, in seiner Diaphanität wahrnehmbar macht»<sup>430</sup>.

Según Gebser, bajo ese velo de apariencia se transparentaría la unidad originaria fundamental en la que «todo está interconectado» y de la que procederían todas las posibilidades inagotables de la creación: «Alles miteinander verbunden, weil es aus dem Einen, dem Ursprung kommt: welche Fülle des Daseins, welche unausgeschöpften, unausschöpfbaren Möglichkeiten»<sup>431</sup>. En efecto, la idea que tanto impresionó a nuestro autor no era otra que la de la tradicional Gran Cadena del Ser<sup>432</sup>, la idea de la unidad sustancial que permanece eternamente frente a la contingencia de las multiplicidades que surgen de ella y desaparecen.

Poco después de llegar a Málaga, en el invierno de 1931-32, Gebser tuvo «una visión» en la que, según dijo después, la entera concepción de *Origen y Presente* se le «apareció súbitamente ante los ojos»<sup>433</sup>. Qué «vio» exactamente nuestro autor es difícil decirlo, pues no se molestó en dejar testimonio escrito de ello; no obstante, a partir de las principales referencias que tenía en aquella época, podemos hacernos una idea de en qué consistió su particular *unio mystica*. Y la llamamos así porque la descripción sintética que hace Gebser de las características del «mundo aperspectívico» (el cual, suponemos, habría

---

<sup>430</sup> «Die Welt ohne Gegenüber», en Gebser, Jean, *Gesamtausgabe*, vol. V/I. *Vorlesungen und Reden zu "Ursprung und Gegenwart"*, Novalis, Escafusa, 1999 (1ª 1986), p. 279.

<sup>431</sup> Nota del diario de 1942, en JGGA, VII, p. 297.

<sup>432</sup> Lovejoy, Arthur O. (1936), *La Gran Cadena del Ser. Historia de una Idea*, Icaria, Barcelona 1983.

<sup>433</sup> Gebser relata la experiencia en dos entrevistas: «*Neue Horizonte. Begegnungen mit der Gedankenwelt von Jean Gebser*», emitida en Radio Berna el 17 de agosto de 1965 y publicado en 1967 por Europa Verlag; y «*Wo blieb denn bisher der Mensch? Leben und Werk des Kulturphilosophen Jean Gebser*», SRG Studio Bern, emitida el 1 de enero de 1977.

sido el “contenido” de la susodicha visión) comparte muchos de sus puntos con la tradicional descripción del fenómeno místico:

«Podremos hablar de manifestaciones del mundo  
aperspectívico allá donde demos con temas que más o menos  
se puedan describir con las siguientes palabras clave:

El todo,  
integridad,  
transparencia (diafanidad),  
lo espiritual (el *diaphainon*),  
superación del yo,  
realización de la intemporalidad,  
realización de la temporalidad,  
realización del concepto de tiempo,  
realización de la libertad respecto al tiempo (del  
*achronon*),  
quiebra de lo espacial,  
quiebra de lo sistemático,  
penetración de lo dinámico,  
reconocimiento de lo energético,  
dominio del movimiento,  
cuarta dimensión,  
superación del patriarcado,  
renuncia al dominio y al poder,  
adquisición de intensidad,  
claridad (en vez de mera vigilia),  
transformación del punto de partida creador»<sup>434</sup>.

Las investigaciones sobre la relación entre epilepsia y experiencia religiosa se remontan al siglo XIX<sup>435</sup>, pero su sustrato nuclear no se empezaría a evaluar sistemáticamente hasta los años 70 del siglo XX<sup>436</sup>. La asociación del fenómeno místico con los brotes

---

<sup>434</sup> OP, p. 523.

<sup>435</sup> Howden, J. C., “The religious sentiments in epileptics”, en *Journal of Mental Sciece*, N° 18, 1872-73, pp. 491-497.

<sup>436</sup> Para ver un estudio que sintetiza la historia de las investigaciones al respecto: Valiente-Barroso, Carlos y García-García, Emilio, *Aspectos neurológicos relativos a estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad*, Revista de Neurología, N° 51 (4),

provocados por una enfermedad fue criticada<sup>437</sup> y matizada en múltiples investigaciones que hicieron bascular el fenómeno de posiciones que lo valoraban como “disfuncional” a otras que lo consideraban enteramente “funcional”, e incluso biológica y evolutivamente necesario. En las dos últimas décadas, la “subdisciplina” conocida como Cognitive Science of Religion (CSR) -amalgama de estudios sobre el fenómeno religioso

---

2010, pp. 226-236. Juan Rof Carballo, uno de los pioneros de la neurociencia española, también dedicó algún estudio al tema: Rof Carballo, Juan, “Bases psicobiológicas de la mística”, en *Congreso internacional teresiano*, 1982, Salamanca, 1983, vol. II, p. 997-1016. Muchos estudios clásicos sobre la experiencia mística y religiosa realizados desde el ámbito neurocientífico tendían a asociar estas experiencias con la semiología ictal en períodos de epilepsia del lóbulo temporal [Vid. Besocke AG, Baccanelli M, Cristiano E, García MC, Silva W, Valiensi SM, “Manifestaciones religiosas como semiología ictal en la epilepsia del lóbulo temporal”, en *Revista Neurología*, 2012, N° 54, pp. 61-63]. En los años 70 del siglo pasado, las investigaciones neurocientíficas acerca del fenómeno religioso se incrementaron exponencialmente. Estas investigaciones estaban centradas en sujetos epilépticos con convulsiones focales en los lóbulos temporales, las cuales se relacionaban con intensas experiencias de contenido religioso. Al parecer, las experiencias de éxtasis religioso como la que se acostumbra atribuir a Dostoievski, dependen principalmente de la corteza temporal derecha. Según McNamara, otros estudios sugieren que la religiosidad intensa está relacionada con un menor volumen del hipocampo derecho, aunque no de la amígdala. Vid: McNamara, Patrick, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, Nueva York, 2009, pp. 91-92.

<sup>437</sup> Por ejemplo: Muntané-Sánchez, Amadeo, “Estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad”, *Revista de Neurología*, N° 52 (4), 2011, pp. 253-254. Muntané-Sánchez responde a algunas de las interpretaciones excesivamente fisicalistas (que podemos encuadrar dentro del un monismo fisiopatológico) del artículo de Valiente-Barroso y García-García (2010) recayendo, sin embargo, en el dualismo metafísico clásico: «Hay una diferencia notable entre los delirios místicos y los fenómenos místicos que pueden tener personas virtuosas y devotas en los que la trayectoria de su vida se halla marcada por la trascendencia. Éste es un misterio insondable y profundo, el cual difícilmente puede reducirse exclusivamente a la investigación con el método científico. Por otra parte, es un exceso atribuir las vivencias místicas de algunos santos a una enfermedad epiléptica o a un trastorno mental, dado que en muchos casos no es posible saberlo con certeza, como es obvio y porque muchos de ellos han dejado en sus escritos evidencias de su sensatez y cordura.» (Véase también: Muntané, A., Moro, M.L. Y Moros, E., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental*, Eunsá, Pamplona, 2008). Desde nuestro punto de vista, tanto Valiente-Barroso y García-García como Amadeo Muntané asumen presupuestos espiritualistas. Sin ir más lejos, el artículo de Valiente-Barroso y García-García empieza así: «La espiritualidad se presenta, antropológicamente, como una dimensión constitutiva del ser humano. Así, la capacidad humana para la apertura a realidades intangibles y sensitivamente inexperimentables, pudiéndolas llegar a conceptualizar y otorgar un significado espiritual, supone un rasgo extendido y documentado en todas las sociedades humanas». ¿Desde qué supuestos conocimientos antropológicos se puede hablar de una «capacidad humana para la apertura a realidades intangibles»?



desde el ámbito de las ciencias cognitivas-, ha centrado sus esperanzas en encontrar el sustrato «divino» y religioso de lo humano en la interpretación de datos e hipótesis de la genética, la psicología y la antropología evolucionista, la estructura biológica del cerebro y la neuroquímica<sup>438</sup>, y autores como Andrew Newberg<sup>439</sup>, Eugene d'Aquili y Vince Rause incluso reivindican la “Neuroteología”<sup>440</sup>, una pseudo-rama de la neurociencia con la que se pretende fundamentar la necesidad espiritual y de la idea de dios en el ser humano<sup>441</sup>. De hecho

<sup>438</sup> Patrick McNamara es el editor de una de las publicaciones de referencia en este campo: *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Understanding of Religion*, Praeger, Santa Bárbara, 2006. Este compendio de artículos de diferentes autores está compuesto por tres volúmenes: 1) *Evolution, Genes and the Religious Brain*; 2) *The Neurology of Religious Experience*; y 3) *The Psychology of Religious Experience*.

<sup>439</sup> Andrew Newberg realizó análisis de neuroimagen donde se medía el flujo sanguíneo regional durante procesos meditativos «que alteraban el funcionamiento normal del cerebro». Ver: Newberg, A.B., Newberg, S.K., “The neuropsychology or religious and spiritual experience”, en Paloutzian, Raymond, Park, Crystal L. (editores), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, editorial Guildford, Nueva York, 2005, pp. 199-215.

<sup>440</sup> Este término fue empleado por Aldous Huxley por primera vez en su novela *Island* (1962) y Laurence O. McKinney publicaría en 1994 el primer libro centrado en el tema: *Neurotheology: Virtual Religion in the 21<sup>st</sup> Century*. Colocándose a la cabeza del movimiento, Andrew Newberg publicó recientemente *Principles of Neurotheology*, Ashgate, Surrey, 2010.

<sup>441</sup> Los débiles presupuestos ideológico-teológicos de estos autores quedan de manifiesto en un párrafo de su famoso libro *Why God Won't Go Away*: «If Absolute Unitary Being is real, then God, in all the personified ways humans know him, can only be a metaphor. But as C.S. Lewis's poem suggests, metaphors are not meaningless, they do not point at nothing. What gives the metaphor of God its enduring meaning is the very fact that it is rooted in something that is experienced as unconditionally real./ The neurobiological roots of spiritual transcendence show that Absolute Unitary Being is a plausible, even a probable possibility. Of all the surprises our theory has to offer (j) the fact that this ultimate unitary state can be rationally supported intrigues us the most. The realness of Absolute unitary Being is not conclusive proof that a higher God exists, but it makes a strong case that there is more to human existence than sheer material existence. Our minds are drawn by the intuition of this deeper reality, this utter sense of oneness, where suffering vanishes and all desires are at peace. As long as our brains are arranged the way they are, as long as our minds are capable of sensing this deeper reality, spirituality will continue to shape the human experience, and God, however we define that majestic, mysterious concept, will not go away». Newberg, Andrew; d'Aquili, Eugene; Rause, Vince, *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine, Nueva York, 2001 (epílogo, *So Just What is Neurotheology Anyway?*, del 2002), pp. 171-172. El *proton-pseudos* de todo este compendio precientífico es que, en efecto, puesto que es “vivenciada” (más adelante intentaremos aclarar en qué consiste esta “vivencia”), existe una realidad trascendental-espiritual (“no material”) que se identifica con la «Absoluta Unidad del Ser», de la cual las

(y sin embargo), como nos recuerda Marino Pérez Álvarez, «del cerebro no se deduce sino lo que ya se sabía de entrada»<sup>442</sup>.

En el ensayo *Rilke und Spanien* hay un fragmento en el que Gebser relata la experiencia rilkeana como si se tratase de la suya propia. En su interpretación, Gebser introduce una serie de conceptos que serán nucleares en su caracterización del «mundo aperspectívico», principalmente el de «acceso» a la cuarta dimensión y el del tiempo invisible como componente orgánico de ésta. Al acceder a ella se produciría un encuentro con la muerte: la revelación trascendental. Según Gebser, la visión del poeta sentaba sus bases en una revolución espiritual que se había iniciado en los siglos inmediatamente anteriores y que habría cristalizado en el propio Rilke.

«Die Teilung der Existenz in eine sichtbare und eine andere, unsichtbare (Erdenwelt, Himmels- oder Gotteswelt) und damit die Folge eines Existenz-Zustandes aus einem andern scheiden in dem Moment aus der Betrachtungsweise Rilkes aus, -in jenen Jahren der Verzweiflung zwischen 1909 und 1912- da er sich davon Rechenschaft gibt, dass sowohl die Internierung in die Dinge wie auch deren Interpretation nutzlos ist (denn am Ende ist es ja nichts als sich selber interpretieren). Damals, so sagte ich, habe er die Dinge durchschritten und damit überhaupt jede Grenze überschritten: er stand im Tode. Er hatte den Eindruck, sich dem leeren Raume, der Leere gegenüber zu befinden, eine Situation, die nicht nur für ihn persönlich in jenen Jahren Gültigkeit hatte, sondern die ganz allgemein die der heutigen abendländischen Welt ist und ihren Ursprung in der geistigen

---

experiencias o presentificaciones analizadas con neuroimagen (experiencias que, asumen, el ser humano «está diseñado para tener» [«We have religious experiences simply because our neural machinery makes this possible», Pyysiäinen, Ilkka, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden 2001, p. 129.]) pretenden dar cuenta. No entraremos ahora a explicar por qué estas asunciones acríticas parten de una premisa falsa (que bebe principalmente de una confusión conceptual-categorial), baste señalar que su espiritualismo apriorístico es el mismo que encontramos en el pensamiento de Jean Gebser, aunque su desarrollo sistemático pueda generar diferencias considerables.

<sup>442</sup> Pérez Álvarez, Marino, *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Alianza editorial, 2011, p. 203.

Revolution zu Ausgang des vergangenen Jahrhunderts hat. In Rilke aber kristallisiert sich diese allgemeine Situation in einer einzelnen Person: die Ängste, die sie heraufbeschwört, nehmen, wie ich bereits sagte, von jenem Zeitpunkte ab und einen unpersönlichen Charakter an. In den folgenden Jahren, 1912 (Entstehung der ersten zwei Elegien) bis 1921 (deren Beendung), vollzieht sich (und es ist bekannt, unter welchen fast unmenschlichen Qualen) die Konsolidierung dieser neuen, zuerst fast untragbaren Haltung auf eine positive Weise: nach und nach vereinigen sich die Welten: die Grenzen löschen sich aus (j). Nach und nach gelingt es ihm, jene Leere, jenen neuen Raum auch von sich aus zu schaffen und der unerhörten Vibration, die in diesem Raume herrscht, standzuhalten. Das Ja zum Leben wird gleichzeitig ein ja zum Tode; mehr noch: er steht in beiden zugleich, weil er die Grenzen ausgelöscht hat: es ist ein einziger Raum, eine einige Welt, welche in jedem Augenblick die beiden Entwicklungsphasen umfasst, denn die Zeit ist die organische Komponente, ist zur vierten Dimension geworden»<sup>443</sup>.

En su análisis de las *Elegías* de Rilke, Gebser afirma que toda interpretación que se pueda hacer de ellas desde la tradición occidental arrastra sobre todo dos elementos que son incompatibles con el «nuevo espíritu vital» que late en la obra del poeta, y que pueden llevar a malinterpretarla: las ideas platónicas y la perspectiva «descubierta» por Leonardo Da Vinci<sup>444</sup>. No obstante, según Gebser, ya en autores como Mozart se encontrarían indicios de la superación del perspectivismo, siendo en este contexto en el que nuestro autor introduce por primera vez el término *aperspectívico*:

«Es gibt, besonders von seinem “Don Juan” [de Mozart] ab, bereits in jener Oper Stellen, die ihr Echo, ihre religio (d.h. Ihre Rückverbindung), nicht mehr in einem bestimmten menschlichen Gefühl besitzen[55], sondern sich auf den ganzen Raum und nicht mehr nur auf einen bestimmten Sektor desselben beziehen, welches letzteres ja

<sup>443</sup> *Rilke und Spanien*, en JGGA, I, pp. 45-46.

<sup>444</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

schon wieder ein perspektivischer Vorgang wäre. Auch die Musik des zweiten Satzes der “Jupiter-Symphonie” ist in diesem Sinne eine Musik ohne Perspektive». [«Auf bestimmte menschliche Gefühle bezieht sich ohne Zweifel die Musik eines Beethoven, wobei ich seine ersten, noch unter dem Einfluß Haydns stehenden Werke sowie seine letzten Streichquartette ausschließe. Seine Musik geht sogar noch weiter, als sich nur auf bestimmte menschliche Gefühle zu beziehen, denn sie wird teilweise zur Programm-Musik, die der aperspektivischen ganz entgegengesetzt ist.(...)»]<sup>445</sup>.

### 4.3. EL PROFETISMO ESPIRITUALISTA DE ROMANO GUARDINI

Si en la obra de Rilke podemos situar la fuente principal de las “coordenadas ontopoéticas” de la «visión» gebseriana, es en Romano Guardini en quien debemos situar la principal fuente profética de su filosofía.

Entre 1923 y 1925, Gebser acudió a las lecciones que Romano Guardini impartía en la Universidad Humboldt de Berlín. En las lecciones de Guardini, Gebser pudo ver reflejado su interés en obras que «enseñasen a vivir»<sup>446</sup>, una preocupación que ya había expresado durante su estancia en Florencia, poco después de irse de casa y tener que abandonar las clases del teólogo. Como no podemos revivirlas, debemos recurrir a sus libros para hacernos una idea de la orientación de las lecciones que frecuentaba Gebser. Pongamos algunos ejemplos de lo que en ellos se dice:

---

<sup>445</sup> Ibid., pp. 44 y 79. En el último capítulo de *Der grammatische Spiegel* (1944) titulado “Der aperspektivische Charakter der neuen Aussageform”, Gebser volverá a hacer uso de este concepto: «Aperspektivisches Sehen und Denken aber ist nicht etwa als Gegensatz zu einem perspektivischen zu betrachten. Der Gegensatz zu “perspektivisch”, wenn er schon konstruiert werden soll, wäre ganz einfach “unperspektivisch”. Wenn ich also etwas aperspektivisch nenne, so meine ich damit jenes Neue, das wie alles Neue nur insofern neue ist, als es zum ersten Male sichtbar wird, und das sich, im vorliegenden Falle, in jenem Spiegel erkennen lässt, als welcher die Grammatik betrachtet werden darf». JGGA, I, p. 169.

<sup>446</sup> Véase el primer apartado de este trabajo (biografía) en el que se alude a este período.

«Frente al pensamiento del pasado más reciente, pensamiento encerrado totalmente en lo abstracto-conceptual, vivimos hoy un poderoso despertar de la conciencia de realidad... Ello permite al hombre, y por cierto al más actual, el más abierto y clarividente, volver a sentir la llamada de la realidad. De nuevo parece el pensamiento querer dejarse regir, respetuosamente, por el ser»<sup>447</sup>.

El «ser» al que se refiere Guardini no sería otra cosa que el «origen» gebseriano<sup>448</sup>. En OP, Gebser transcribe varios párrafos enteros del libro *Das Ende der Neuzeit* (*El fin de los tiempos modernos*, 1950) de Romano Guardini<sup>449</sup> y, si nos vamos al mismo, encontramos formulaciones apocalípticas prácticamente calcadas a las realizadas por Gebser en el prefacio de su obra:

«Si se habla aquí de una aproximación del fin, éste se entiende no como temporal, sino como esencial: que nuestra existencia se aproxima a la decisión absoluta y a sus

---

<sup>447</sup> Guardini, *Auf dem Wege*, (“En el camino”), Maguncia, 1923, p. 45. Citado en López Quintás, Alfonso, *Romano Guardini, maestro de vida*, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, quien sobre este tipo de apreciaciones dice que «con el correr de los años, Guardini advertirá que esta visión del futuro [la llegada de un hombre nuevo] era demasiado optimista. A mi entender [el entender de Quintás] veía la situación espiritual de su tiempo desde el ambiente enfervorizado de los jóvenes de Quickborn, y el tipo de hombre que dibujaba era el modelo ideal que éstos se proponían realizar, no el que iban a configurar de hecho las generaciones siguientes. En el prólogo a la 3ª edición de la obra *El sentido de la Iglesia*, escrito en 1933, manifiesta que su posición optimista expresada en la primera edición de 1922 “no estaba suficientemente basada en la realidad”». Op. cit., p. 238.

<sup>448</sup> Según nos cuenta Alfonso López Quintás, esta «necesidad de un pensamiento integrador la destacó por esta época otro de los máximos representantes del pensamiento católico en Alemania: Erich Przywara». «Lo que necesitamos y lo que proponemos por eso hoy como nuestro programa es (j) una filosofía de la polaridad dinámica. No el sujeto o el objeto, el devenir o el ser, la persona o la forma; tampoco la nivelación estática y de una vez por todas de estos términos contrapuestos. No: una filosofía de movimiento oscilante entre ambos polos, filosofía de una tensión nunca aquietada por los mismos, filosofía de una dinámica “unidad de los contrastes”, filosofía de la “unidad tensionada”». Przywara, Erich, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, Editorial Theatiner, Munich, 1923, pp. 137-138. Esta obra reproduce las tres conferencias pronunciadas por el autor en el congreso de la Unión de los Universitarios Católicos que tuvo lugar en Ulm, en agosto de 1923, en la que también tomaron parte Romano Guardini e Ildefonso Herwegen. Citado en López Quintás, op. Cit, pp. 49-50.

<sup>449</sup> OP, pp. 619-620.

consecuencias, a las supremas posibilidades, así como a los peligros más extremados»<sup>450</sup>.

Pero en el resto de los trabajos de Guardini, la tónica sentenciosa-profética es la misma. Según el teólogo, «hoy día atraviesa Europa la crisis más profunda de su historia: tan profunda, que muchos llegan a preguntarse si todavía existe “Europa” en el antiguo sentido de la palabra»<sup>451</sup>.

«...Lo que hoy sentimos como destrucción responde al hecho de que en la imagen tradicional del mundo y del hombre se ha introducido un ser y acontecer nuevo y diverso.(j) Es un torbellino de fuerzas desatadas que todavía no están domeñadas; materia bruta todavía no modelada, (j) todavía no orientada hacia el hombre. (j)/ Todos los procedimientos técnicos, las fuerzas desatadas solo pueden ser domeñadas mediante una nueva actitud humana que sea la adecuada a ellas.(j)/ Nuestro lugar está en el futuro que se está gestando.(j)/ Amamos su imponente fuerza y su voluntad de responsabilidad.(j) Nuestra alma está conmovida ante algo tan grande que pugna por surgir. Un nuevo tipo de hombre debe surgir, un hombre de profunda espiritualidad, de un nuevo sentido de la libertad y la

---

<sup>450</sup> Guardini, Romano (1950), *El fin de los tiempos modernos. Ensayo de orientación*, traducción de Alberto L. Bixio, editorial Sur, Buenos Aires, 1958, p. 92. En esta obra Guardini también afirma chorradas como la que sigue: «Un órgano es en el cuerpo del animal una cosa diferente que en el cuerpo del hombre, pues aquí el órgano penetra en las formas vitales del espíritu, en el dominio de las emociones, de las experiencias racionales y éticas; aquí adquiere nuevas posibilidades tanto de realización como de destrucción; sólo tenemos que comparar lo que se atribuye al “corazón” en un ser humano y en un animal. No ver esto sería primitivismo materialista. Este primitivismo se manifiesta aun en el optimismo de los tiempos modernos, que piensan que la “cultura” es algo que está asegurado por sí mismo» (op. Cit, p. 71). Como veremos en el apartado tres, esta concepción espiritualista de lo humano todavía sigue vigente entre los «neuroteólogos». Por lo demás, señalar que el traductor de este libro al castellano, Alberto L. Bixio también fue el traductor de algunos textos de Gebser (véase el apartado con la lista cronológica de sus publicaciones) e introdujo las ideas proféticas de estos autores en América latina ya en la década de 1950.

<sup>451</sup> Guardini, Romano, *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Rialp, Madrid 1948, VII, p. 155.



intimidad, una nueva conformación y poder de configuración»<sup>452</sup>.

Si en las obras de Guardini encontramos la interpretación explícita de su época como momento de «crisis espiritual profunda» expresada prácticamente en los mismos términos que en Gebser, su solución a esta encrucijada pasa por apelar a la necesidad de una nueva relación («concreta» en lugar de «abstracta») con la «energía» y la «verdad» originarias, que más allá de la especialización moderna («mental-racional») del trabajo lleve al hombre a una existencia «integral»<sup>453</sup>. Para lograr esta integridad, era indispensable «preguntarse por la esencia de las cosas» y «experimentar la fuerza de esa energía original que sostiene todo lo demás y que se llama verdad»<sup>454</sup>. Y, como es de suponer, para Guardini, al igual que para Gebser, esta verdad no era otra que la «espiritual»: «Frente a pensadores como Ludwig Klages, que consideraban al espíritu (*Geist*) como contradictor del alma (*Seele*), Guardini afirmó un día en clase con vehemencia: “Créanme Uds.: El espíritu es vida. El espíritu es vida ardiente”»<sup>455</sup>. Este rechazo casi visceral de la “inversión” efectuada por Ludwig Klages (1872-1956) sería compartido por Gebser, quien tilda al

<sup>452</sup> Guardini, Romano, *Briefe vom Comer See*, M. Grünewald, Maguncia, 1927 (1953), p.85. Citado en López Quintás, op. Cit., p. 74.

<sup>453</sup> «Guardini no intentó ser un “profesional” de la filosofía y la teología. Tal dedicación en exclusiva no tendría sentido en quien dedicó la vida a luchar contra la disgregación y el parcelamiento intelectual, y a subrayar que la tarea más urgente del humanismo actual es recobrar la unidad perdida a partir del Renacimiento. Lograr un tipo de hombre *integral* es la tarea básica de Guardini». López Quintás, op. Cit., pp. 212-213. Así se expresa en Guardini, Romano, *Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen* (“Fundamentación de la Pedagogía. Ensayo de determinación de lo pedagógicamente auténtico”) Werkbund, Würzburg 1959. «Frente a la tendencia de la Edad Moderna a concender autonomía a cada vertiente de la realidad, Guardini señala como una tarea urgente de la época posmoderna afinar “la sensibilidad para captar la totalidad de la existencia humana como una unidad de los diferentes ámbitos de realidad, las actividades básicas, los valores y criterios”. El tema de la relación, el de los intercambios y el de la estructuración se tornan urgentes». Guardini, Romano, *Lebendiger Geist* (Espíritu viviente), Arche, Zurich 1950, p.12. Citado en López Quintás, op. Cit., p. 213.

<sup>454</sup> Guardini, Romano, *Apuntes para una autobiografía* (págs. 129-130), citado en López Quintás, op. Cit., p. 27.

<sup>455</sup> Citado en López Quintás, op. Cit., p. 304.



grafólogo de «metabolista»<sup>456</sup>, a pesar de que el alcance e interés de la obra de ambos místicos sea, por lo demás, muy similar<sup>457</sup>: *contraria sunt circa eadem*. Por otra parte, la concepción gebseriana del origen como presencia invisible tiene puntos solidarios con la concepción de la entealequia manejada por Romano Guardini (cuyos paralelismos con la *Urform* de Goethe son evidentes)<sup>458</sup>.

<sup>456</sup> «Esta formulación [«metabolista»] caracteriza a aquellos intérpretes que han caído en una actitud mítica deficiente. En ellos encontramos una falsa *metabolé* (...), esto es, una suerte de cortocircuito que produce un desequilibrio, característico de nuestra época. Representa una forma residual y deficiente del impulso estabilizador orgánico que una vez existió en el pasado entre un extremo polar y el otro, como el que se da en el ritmo de las estaciones, en el sol, los planetas, el pulso y la respiración. Pero hoy el metabolista cae de un extremo en el otro. (Dos variantes insustanciales son el oportunista, por su falta de carácter, y aquel al que quisiéramos llamar un «*rancuniste*», que es el que actúa por resentimiento). El metabolista queda confinado en una parte del círculo, ya que le falta el centro que posibilita el círculo, y como no añade ninguna configuración al acontecer orgánico del círculo, sino una mera dinamización, lleva al círculo, forzándolo, a una mortal quietud». OP, pp. 122-123. Ese «centro que posibilita el círculo» no es otra cosa que el origen «espiritual» en la esquemática metafísica gebseriana.

<sup>457</sup> La obra de Gebser también ha sido comparada en magnitud y orientación con la de otros coetáneos europeos como Egon Friedells (1878-1938) y Oswald Spengler (1880-1936): «*Ursprung und Gegenwart* gehört neben Egon Friedells *Kulturgeschichte der Neuzeit* und Spenglers *Untergang des Abendlandes* zu den bedeutendsten Versuchen, die letzten fünfhundert Jahre Europas aus dem Blickpunkt des 20. Jahrhunderts nicht nur historisch zu deuten, sondern auch kulturkritisch und anthropologisch zu diagnostizieren und kulturtherapeutisch zu kritisieren». Véase Friedrich, Heinz, «Einführung in das Werk von Jean Gebser», en Gebser, Jean, *Ursprung und Gegenwart*, parte II, editorial Chronos, Zürich, 2015, p. 797. Esta afirmación no demuestra otra cosa que la actualidad del ombliguismo germánico en materia filosófica. Por su parte, Max Bense equiparó la obra de Gebser con la del amigo de Rilke Rudolf Kassner (1873-1959) —a quien dedicó la famosa Octava Elegía—, y con la del organicista Hermann Friedmann (1873-1957), además de con la morfología spengleriana ya citada. Véase el ensayo de Schübl, Elmar, «Zur Entstehungsgeschichte von *Ursprung und Gegenwart*», en Gebser Jean, *Ursprung und Gegenwart*, parte II, Chronos, Zürich, 2015, p. 784.

<sup>458</sup> «La gran intuición de los años jóvenes de Guardini fue que los seres vivos [y él consideraría el lenguaje un ser vivo y concreto] se hallan internamente tensionados por aspectos que parecen oponerse, pero, vistos desde el principio “entelequial” que los impulsa y articula desde el origen, se *contrastan* y *complementan*. Es el mensaje de la obra *Der Gegensatz* (El contraste), que ofrece la base metodológica de toda su producción». López Quintás, op. Cit., p. 243. Véase Guardini, Romano, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo vivo-concreto*, BAC, Madrid 1997. En esta idea de la totalización integral-originaria que la representación y el lenguaje contraponen se encuentran ecos de la del Tao oriental arriba citado, como se puede comprobar en las obras “puente” del orientalista Alan Watts. Por lo demás, es de destacar que la idea organicista del lenguaje manejada por

Además, en OP, Gebser explicita la relación de su par perspectívico-aperspectívico con la hecha por Romano Guardini en el curso de su análisis del concepto de «corazón» pascaliano. En buena medida, se trata de un dualismo epistemológico como el rilkeano.

«“Hay dos clases de espíritus: uno es el geométrico (Guardini comenta: “esto es, lógico-abstracto”); el otro, aquel que se puede llamar *de finesse*. La forma de mirar propia del primero es lenta, dura, y no se puede torcer; el segundo posee una flexibilidad del pensamiento, de modo que al mismo tiempo puede dirigirlo hacia aquellos aspectos entrañables que ama”. Aquí se expresa indirectamente lo que hemos descrito como pensamiento perspectívico (rígido) y como la claridad y transparencia abarcadoras de la percepción y veritación aperspectívicas»<sup>459</sup>.

La influencia de Romano Guardini en los intelectuales y religiosos de la Alemania de la segunda posguerra era mayor incluso, si cabe, que la ejercida durante los años 20 y 30. De ello deja constancia una nota a la segunda edición de OP en la que Gebser relata que, en 1954, con ocasión de una emisión para Radio Basel sobre los “Problemas de la parapsicología” realizada junto al psiquiatra Karl Jaspers y al biólogo Adolf Portmann, los autores concluían con estas palabras:

«Solicitada una opinión sobre la parapsicología, es necesario indicar que es una ciencia *joven*, pero también necesaria. (j )/ No olvidemos que lo invisible tan solo es otra forma de lo visible; y confortémonos con las palabras, a la vez valientes y humildes, de Romano Guardini: “La esencia de lo misterioso es que es misterioso”»<sup>460</sup>.

---

Guardini está en la raíz de las difusas pretensiones «veritativas» de Gebser en su excursio sobre las palabras originarias.

<sup>459</sup> OP, pp. 581-582. Las frases citadas por Gebser corresponden a la obra de Guardini, Romano, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Hegner, Leipzig, 1935, pp. 35 y 179. Las notas entre paréntesis son de Gebser.

<sup>460</sup> OP, p 891 (Nota nº25 que viene de la página 889). La conferencia a la que se refiere Gebser se publicó como “The conscious and the unconscious: a misleading dilemma”, en:

#### 4.4. EL AMBIENTE ANTIPOSITIVISTA DE LOS AÑOS 30

Gebser escribió *Ursprung und Gegenwart* (OP) pocos años después de finalizada la Segunda Guerra Mundial. El primer tomo se publicaría en 1949 y el segundo tomo en 1953. En esta época, el anti-darwinismo de principios de siglo XX (el llamado «eclipse del darwinismo»<sup>461</sup>, ca. 1880-1930) retrocedía ante una cada vez más sólida Teoría de la Evolución motivada por la Síntesis Evolutiva Moderna. No obstante, Gebser se había educado en un ambiente anti-evolucionista (anti-zoológico, deberíamos decir) y de abierto rechazo al darwinismo, por lo que no resulta del todo sorprendente que nuestro autor considerase obsoleta la teoría de la evolución darwiniana<sup>462</sup>.

Impulsado por obras como *La Decadencia de Occidente* de Spengler (1918), durante los años veinte-treinta se impuso en Alemania un discurso antipositivista que se apoyaba en los palpables destrozos causados por la tecnología de vanguardia en la I Guerra Mundial. Las tesis decadentistas spenglerianas contribuyeron a crear un ambiente

---

*Proceedings of the First International Conference of Parapsychological Studies*, Parapsychology Foundation, Nueva York, 1955, pp. 58-59; *Gesamtausgabe*, vol. V/II.

<sup>461</sup> Huxley, Julian, *Evolution. The Modern Synthesis*, Allen & Unwin, Londres, 1942; Bowler, Peter, *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*, The John Hopkins University Press, Londres, 1988.

<sup>462</sup> «Alfred Weber, contrariamente a nosotros, distingue las grandes épocas de la humanidad no como arcaica, mágica, mítica, mental y (hoy en formación) integral, sino que remite su "primer hombre" a una fase primitiva zoológica (aún vista desde una perspectiva darwinista), el "segundo" a una historia primitiva mágicomítica (¡sin diferenciar entre una conciencia mágica y otra mítica!), el "tercero" a nuestra época occidental, el "cuarto" a la futura». OP, p. 886, nota 96. Ya en *La transformación de Occidente*, Gebser se decanta por teorías teológicas que rechazan la animalidad del hombre, como la de Edgar Dacqué. «Damit war der Darwinismus bis zu einem gewissen Grade überwunden. (j) Es ist Edgar Dacqué, der in seinem Buche "Urwelt, Sage und Menschheit" nicht nur Darwin völlig ablehnt, sondern eine neue Theorie aufstellt, derzufolge der Mensch sich nicht aus dem Tierreich emporentwickelt hat, wobei die letzte oder vorletzte Entwicklungsstufe der Affe gewesen wäre. Dacqué glaubt nachweisen zu können, daß die Tiere gewissermaßen Ableger der geradlinigen, wenn auch wahrscheinlich sprunghaften, rein menschlichen Entwicklung seien. (j) Die "Pflanzenschrift" Boses zeigte uns dann noch deutlicher, was schon die "Mutation" und Dacques Ausführungen über die Entwicklung des Menschen darlegten - daß nämlich der Darwinismus- langsam überwunden wird». Gebser, *Abendländische Wandlung*, en *Gesamtausgabe*, vol. I, Novalis, Escafusa 2ª edición 1999 (1ª 1986), pp. 241 y 273.

hostil a todo lo que significara «perversión de la organicidad de la vida», entendiendo que los principales culpables de esta perversión eran los científicos, los «técnicos» y los historiadores que trabajan con documentos de forma mecánica, sistemática, no «fisiognómica», y hasta los judíos y su usura económica según la interpretación nazi.

Los testimonios documentales que dan cuenta de esta atmósfera intelectual fueron estudiados por Paul Forman<sup>463</sup>. La obra de Spengler es, para Forman, el ejemplo paradigmático de esa actitud de rechazo hacia las ciencias exactas ampliamente difundida entre los intelectuales alemanes de postguerra<sup>464</sup>. Este prejuicio estaba tan generalizado que incluso muchos físicos evitarían cualquier referencia a filósofos analíticos o positivistas como Ernst Mach, quien había impulsado junto a Richard Avenarius la corriente del *empiriocriticismo* para combatir las pretensiones epistemológicas de la «experiencia», tan afin a la *Lebensphilosophie*<sup>465</sup>.

La crítica a la mecanización es una reacción frecuente entre individuos en cuyas culturas se introducen innovaciones tecnológicas. De ella existen ejemplos hasta en textos de autores antiguos como Chuang Tzu, para Gebser una de las pocas referencias en las que se alude a los «tiempos de los orígenes» o de la «estructura de conciencia arcaica»<sup>466</sup>. Chuang Tzu (ca. S. IV a.C.) fue uno de los más antiguos defensores (de los que se tiene constancia documental) de aquella «ley

---

<sup>463</sup> Forman, Paul, "Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Environment", en *Historical Studies in the Physical Sciences*, Vol. 3, University of California Press, 1971, pp. 1-115.

<sup>464</sup> Forman, Paul, op. Cit., p. 38.

<sup>465</sup> «I know of only one instance during the entire Weimar period of a German physicist venturing, in a general academic address, to mention Mach's name with clear approbation and to associate himself with Mach's epistemological doctrines. Nor was it mere coincidence that in taking this courageous stand at the end of the Weimar period Richard von Mises refused to associate himself with the demand for synthesis, "counting it" - as did Mach - "the highest philosophy to tolerate an incomplete world view"». Mises, Richard von, *Über das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. Rede bei der Feier... der Berliner Universität... am 27. Juli 1930* (Berlín, 1930), 29 pp., reeditado en *Naturwiss.*, 18, 1930, nota 94. Citado en Forman, op. Cit., p. 42.

<sup>466</sup> OP, p. 86.

de la tierra» mencionada por Gebser<sup>467</sup> a la que se debería someter el hombre en pos de la virtud y la vida «espontánea» que los mecanismos de la civilización y la técnica constreñirían<sup>468</sup>.

Así, si el problema de la mecanización de la sociedad encabezaba el último apartado del *magnum opus* spengleriano<sup>469</sup>, éste se abría con una distinción idealista entre el sino y la causalidad – atributos de dimensiones previamente sustancializadas y jerarquizadas– que engarza bastante bien con el dualismo «integral» gebseriano y los múltiples humanismos y fascismos del siglo XX:

«El que conciba el mundo sensible de manera sistemática y no fisiognómica, el que se lo apropie por medio de experiencias *causales*, creará necesariamente que comprende toda vida desde el punto de vista de la causa y el efecto, esto es, sin dirección interna, sin misterio. Pero el que, como Goethe y como casi todos los hombres, en casi todos los momentos de su existencia, deje que el mundo circundante impresione sus sentidos y se asimile la totalidad de esa impresión; el que sienta lo producido como un producirse y le arranque al universo la rígida máscara de la causalidad; el que no retuerza su mente en reflexiones lógicas, ese comprende al punto el enigma del *tiempo*; para él el tiempo ya no es ni un concepto, ni una “forma”, ni una dimensión, sino algo que se

---

<sup>467</sup> Véase, por ejemplo, OP, p. 141, o p. 425: «La manera en que se cumpla la “ley de la tierra” dependerá de cuál sea la decisión que tome la humanidad en las próximas décadas, o de la situación en que esté la humanidad para poder decidirse en las próximas décadas, y de cómo le sea posible soportar y conservar esa fuerza que se torna crítica en la mutación que se está produciendo.» La idea se la pudo sugerir a Gebser la «fidelidad a la tierra» de Nietzsche.

<sup>468</sup> En el capítulo 12 de *Interioridades* (Libro I), Chuang Tzu expone una breve alegoría en la que se relata la historia de un hortelano al que se le aconseja emplear una máquina de extracción de agua para ahorrarse esfuerzos, a lo que él contesta lo siguiente: «He oído a mi maestro decir: “Donde haya máquinas, habrá problemas mecánicos; donde haya problemas mecánicos, el corazón y la mente de la gente se mecanizarán; cuando se mecanicen, lo puro y lo sencillo se echará a perder. Sin lo puro y lo sencillo, el espíritu no tiene reposo. Y cuando el espíritu no reposa, ni siquiera el Tao podrá mantenerse”. No es que no conozca la máquina de la que me hablas, pero me sentiría avergonzado de usar tal artefacto». *La sabiduría de Chuang Tse. Textos fundamentales del Taoísmo*, edición de Sam Hamill y J. P. Seaton, traducción al castellano de Nuria Martí, ediciones Oniro, Barcelona, 2000, pp. 127-128.

<sup>469</sup> “La máquina”, en Spengler, op. Cit., vol. II, pp. 766 y ss.

siente en la intimidad personal con profunda certidumbre; para él el tiempo es el mismo sino; y su dirección, su *irreversibilidad*, su vitalidad, le aparece ahora como el sentido del universo en su aspecto histórico. *El sino es a la causalidad como el tiempo al espacio*<sup>470</sup>.

#### 4.4.1. La ideología acausalista en la Europa de entreguerras

Forman interpreta la predilección expresa de los físicos de esta época por las «leyes acausales» de la naturaleza como una adaptación al ambiente intelectual en el que vivían, y muestra varios ejemplos de físicos que asumen la retórica de la *Lebensphilosophie* para justificar sus prácticas y alejarse así, al menos discursivamente, del tan estigmatizado racionalismo positivista. Por norma general, pese a sus pretensiones «integrales», la *Lebensphilosophie* se basa en una “epistemología” radicalmente dualista, según la cual, el «sentimiento» y el «intelecto» serían antitéticos e incluso incapaces de coexistir en una misma persona, de lo que se suele derivar una axiología que prioriza el sentimiento como cualidad superior<sup>471</sup>. Establecidos estos niveles, la

<sup>470</sup> Spengler, op. Cit., vol. I, pp. 232-233.

<sup>471</sup> El exponente “clásico” de esta tesis, nos dice Forman, es Ludwig Klages, autor que en la Alemania actual todavía se considera un profeta de referencia, pese a su mediocridad teórica y pseudocientífica. Véase: Froman, Paul, op. Cit., p. 46. Según Heinz Friedrich (director de las editoriales de bolsillo alemanas – dtv - entre 1961 y 1990), Ludwig Klages realiza uno de los trabajos más afines al proyecto gebseriano [Schübl, Elmar, “Zur Entstehungsgeschichte von Ursprung und Gegenwart”, en *Ursprung und Gegenwart*, Chronos, Zürich, 2015, p. 783]. No obstante, el propio Gebser critica a Klages en varias ocasiones ya sea calificándolo de «metabolista» (OP, p. 122) o emparejándolo con el vitalismo spengleriano (OP, p. 195). A nuestro juicio, lo que a Gebser le molesta de Klages principalmente es que identifique la 'ratio' (o intelecto) con el «espíritu» (OP, p. 348), en contraposición, fenomenológicamente posterior, al alma («el sentimiento»), como se desprende del mismo título de la obra de Klages: *Der Geist als widersacher der Seele* (1929, 1932) [El espíritu como repetidor del alma]. La jerárquica sustantificación metafísica de herencia tradicionalista (Espíritu → alma) que en la terminología gebseriana se expresa como Origen → Conciencia, entra aquí en conflicto con la inversión «sentimentalista» hecha por Klages. Esta minusvaloración del «principio espiritual» (signifique este lo que signifique, pues *brilla por su ambigüedad*) es lo que le molesta a Gebser. Sin embargo, a nuestro juicio, se trata simplemente de una inversión retórica de los valores clásicos asociados a los términos «alma» y «espíritu», ya que a un nivel lógico ambas posiciones siguen fundamentándose en dos principios metafísicos gratuitos (y radicalmente abstractos pese a sus pretensiones de «concreción» vital).



actividad científica es admisible en la medida que – dice Max Born en su famosa introducción de 1920 a la *Teoría de la relatividad* de Einstein–, como todas las religiones y filosofías, contribuye a que cobremos conciencia de nuestra participación en un todo que nos trasciende, expandiendo el “Yo” hacia el “Nosotros”<sup>472</sup>.

Un ejemplo palmario del influjo spengleriano en los científicos alemanes lo representa el caso de Richard von Mises. En su lección inaugural de 1920 como profesor de Mecánica en la *Technische Hochschule* de Dresden, Von Mises se mostraba entusiasta en cuanto a la “era de la tecnología” que se avecinaba y su lugar en la “conciencia cultural”: «No se trata de una cuestión de nuevos hechos de ningún tipo, ni de nuevas proposiciones teóricas, ni siquiera de nuevos métodos de investigación, sino, si se me permite decirlo – tomando esta palabra en su sentido filosófico- de nuevas intuiciones [*Anschauungen*] del mundo». Los físicos atómicos han retomado «la problemática de los antiguos alquímicos»; «las armonías numéricas, incluso los misterios numéricos juegan un papel, recordando no solo las ideas de los pitagóricos sino las de algunos cabalistas»<sup>473</sup>.

Forman nos cuenta que en la reedición de septiembre de 1921 de la lectura de Von Mises de febrero de 1920, a la que añade un apéndice, el tono optimista de la conferencia original ha desaparecido por completo y el influjo de las tesis spenglerianas que entienden las culturas como «organismos vivos» se vuelve explícito<sup>474</sup>. Más allá del extremismo de von Mises (y G. Doetsch<sup>475</sup>), Forman recoge referencias

---

<sup>472</sup> Citado en: Forman, op. Cit., p. 47 (nota 116). Forman califica este pensamiento de «*Lebensphilosophie* futurista», una etiqueta que a nuestro modo de ver es aplicable a gran parte de los divulgadores de la ciencia americanos de las últimas décadas, de Carl Sagan a Neil deGrasse Tyson.

<sup>473</sup> Mises, Richard von, “Naturwissenschaft und Technik der Gegenwart. Eine akademische Rede mit Zusätzen, Abhandlungen und Vorträge aus dem Gebiete der Mathematik”, *Naturwissenschaft und Technik*, Cuaderno N°8, Leipzig 1922, pp. 2, 5 y 16 respectivamente. La publicación inicial (sin los Zusätze) tuvo lugar en Zeitschr. des Vereins deutscher Ingenieure, 64 (1920), 687-690, 717-719. Citado en Forman, op. Cit., p. 49. [Traducción propia].

<sup>474</sup> Forman, op. Cit., p. 51.

<sup>475</sup> «Este tipo de *dogmatismo racionalista* es la expresión característica de aquella época intelectual que está en este momento pereciendo [*im Untergehen*]. Se trata del espíritu, uno



de una gran cantidad de físicos y matemáticos de este periodo que asumen las tesis spenglerianas sin apenas oponer resistencia crítica y que acaban refiriéndose a su propia disciplina en clave escéptica o en un tono de arrepentimiento, como si buscaran indulgencia. Tal es el caso de Max Born, Albert Einstein, Franz Exner, Philipp Frank, Gerhard Hessenberg, Pascual Jordan, Konrad Knopp, Richard von Mises, Friedrich Poske, Hermann Weyl y Wilhelm Wien<sup>476</sup>. Entre 1921 y 1922 se generaliza la noción de «crisis» entre los físicos para referirse al período que atraviesa su disciplina<sup>477</sup> basándose, principalmente, en la supuesta obsolescencia del concepto de causalidad<sup>478</sup>: «the essential

---

podría decir, de la era de la ciencia natural, que, esencialmente, coincide con el siglo XIX, y que en nuestros días está cavando con violentas convulsiones hacia su tumba para dejar espacio a un nuevo espíritu, a un nuevo sentimiento... esta época, en cuyo inicio nos encontramos hoy incuestionablemente, está harta de esta actitud racionalista. (...)» Lectura inaugural de Gustav Doetsch como docente privado en la Universidad de Halle el 27 de enero de 1922: Doetsch, G., “Der Sinn der angewandten Mathematik”, *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 31 (1922), 222-233, (aquí 231-232). Citado en Forman, op. Cit. pp. 52-53.

<sup>476</sup> Forman, op. Cit., p. 56. En la nota 130 Forman enumera las fuentes referentes a cada uno de estos autores.

<sup>477</sup> Tomando únicamente aquellos artículos en los que la palabra «crisis» aparece explícitamente en el título, Paul Forman cita los siguientes: R. v. Mises, “Über die gegenwärtige Krise der Mechanik”, *Zeitschr. f. angewandte Math. u. Mech.*, 1 (1921), 425-431, reeditado en *Naturwiss.*, 10 (1922), 25-29, y nuevamente en v. Mises' *Selected Papers* (Providence, R.I., 1964), 2, 478-487, conferencia, Math-Phys. Congress, Jena, Septiembre 1921; J. Stark, *Die gegenwärtige Krisis in der Deutschen Physik* (Leipzig, 1922), 32 pp., prefacio datado a principios de julio de 1922; J. Petzoldt, “Zur Krisis des Kausalitätsbegriffs”, *Naturwiss.*, 10 (1922), 693-695, 2 de julio de 1922, con réplica de Walter Schottky bajo el mismo título del 6 de Octubre de 1922, *ibid.*, p. 982; A. Einstein, “Über die gegenwärtige Krise der theoretischen Physik”, *Kaizo* (Tokyo), 4, Diciembre de 1922, 1-8, (datado en Agosto de 1922). Véase Forman, op. Cit, p. 62.

<sup>478</sup> Recordemos a Spengler: «La causalidad exige una *diferenciación*, es decir, una destrucción; el sino es una *creación*. Por eso el sino se refiere a la vida, y la causalidad a la muerte (j) Causalidad equivale a ley. No hay más leyes que las causales». Spengler, vol I, op. Cit., pp. 231-232. El propio Jean Gebser se basará en este “rechazo” de la idea de causa (la idea de causalidad es inherente a la «estructura de conciencia mental» según Gebser) compartido por su amigo Werner Heisenberg (Heisenberg, Werner, *The Physical Principles of the Quantum Theory*, Chicago, 1930, p. 62) para fundamentar su profecía de «una nueva visión del mundo»: «Por el “cuanto de acción” universal, descubierto por Planck, hoy sabemos que los procesos fundamentales transcurren de manera acausal, discontinua, indeterminada. Tanto la constancia como la consistencia secuencial que representan leyes fundamentales del pensamiento conceptual se han convertido, al menos en la física, en gran parte ilusorias» (OP, pp. 540-541). En realidad, Gebser vivió lo suficiente (pues eclosionarían en los años 70) como para conocer las teorías del caos que invalidaban esta visión beatífica de lo

point -nos dice Forman- is that in the period treated in this paper every such suggestion of a relaxation of complete determinism was advanced as, and regarded as, a failure or abandonment of causality»<sup>479</sup>.

Pero, como bien expresa Wilhelm Wien, la crítica spengleriana de la causalidad se vuelve contra el propio sistema que se pretende construir, pues si suponemos una forma general de desarrollo para todas las culturas estamos «reintroduciendo una cubierta de causalidad en la historia». En abierta oposición a esta pretensión, Wien dirá que «cuanta menos física se utiliza para analizar la historia [como intentó, entre otros, Gabriel Marcel], más ciencia histórica real habrá en la historia... la causalidad es el fundamento de la visión del mundo de la física, pero se trata de una categoría [*Denkform*] de nuestra mente [*Geist*] y no puede ser utilizada para el análisis del mismo espíritu [*Geist*], cuyos efectos corresponde retratar a la historia»<sup>480</sup>. Sea como fuere, durante el verano y el otoño de 1921 se produjeron numerosas conversiones «cuasi-religiosas» a la acausalidad entre los físicos y matemáticos del territorio germano (Walter Schottky en junio, Richard von Mises en septiembre, Walther Nernst en octubre<sup>481</sup>), de los que el de Hermann Weyl supuso el primer caso<sup>482</sup>. Posteriormente Schrödinger (en 1922<sup>483</sup>)

---

indeterminado, producto de una lectura fantasiosa de la física cuántica. Que a algo no se le pueda aplicar las leyes causales no quiere decir que esté absolutamente indeterminado.

<sup>479</sup> Forman, op. Cit., p. 69.

<sup>480</sup> Wien, W, "Über die Beziehungen der Physik zu andern Wissenschaften", conferencia pública sostenida en la academia prusa de las ciencias de Berlín el 27 de febrero de 1920, publicada en *Aus der Welt der Wissenschaft*, pp. 20, 35 y 38-39. Citado en Forman, op. Cit., p. 73. Traducción propia a partir de la adaptación de Forman.

<sup>481</sup> Forman, op. Cit., p. 80.

<sup>482</sup> Weyl, H., "Massenträgheit und Kosmos. Ein Dialog," en *Naturwiss.*, 12, 14 de marzo de 1924, 197-204. «As if swept up in a great awakening, one physicist after the other strode before a general academic audience to renounce the satanic doctrine of causality and to proclaim the glad tidings that the physicists are about to release the world from bondage to it». Forman, op. Cit., p. 80.

<sup>483</sup> Schrödinger, "Was ist ein Naturgesetz?", en *Naturwiss.*, 17 (4 Jan. 1929), 9-11; traducido como "What is a Law of Nature?" en Schrödinger, *Science, Theory, and Man* (Nueva York, 1957), pp. 133-147. Esta fue la conferencia inaugural de Schrödinger como profesor de física teórica en la Universidad de Zúrich el 9 de diciembre de 1922. Forman resalta el tono «cuasi-moral» en que repudia la causalidad (en pos de la «liberación» de su yugo) para acomodarse a la interpretación spengleriana de la física teórica como una simple expresión del *Zeitgeist*. Forman, op. Cit., p.88. De ahí que Schrödinger intente (junto a Pascual Jordan

y Reichenbach (en 1925<sup>484</sup>), experimentarán sus particulares revelaciones. Pero si Schrödinger repudió la causalidad públicamente entre 1922 y 1924 por motivos ético-sociales, en otoño de 1925 se «reconvertiría» a la causalidad por motivos político-personales: «No podemos cambiar las formas del pensamiento, y lo que no puede ser entendido con ellas no puede ser entendido de ninguna manera. Hay ciertas cosas [que se escapan a ellas]- pero no creo que la estructura del átomo sea una de estas»<sup>485</sup>.

Por su amistad con Gebser, el caso de Werner Heisenberg es aquí especialmente relevante. En la primavera de 1927, el físico alemán declaraba que puesto que «todos los experimentos están sujetos a las leyes de la mecánica cuántica... la mecánica cuántica establece definitivamente el hecho de que la ley de la causalidad no es válida»<sup>486</sup>. Heisenberg fundamentaba así la particular formulación de la mecánica cuántica (*matrix mechanics*: mecánica matricial) que en 1925 había realizado junto a Max Born y Pascual Jordan y para la que el principio de indeterminación vendría a servir de broche final (antes de caer en desuso al ser sustituida por la de Erwin Schrödinger). Tras entrar a estudiar física teórica en la Universidad de Munich en otoño de 1920, Heisenberg participaría activamente en el *Jugendbewegung* alemán durante algunos años. Según Forman, fueron los antagonistas más radicales de las ciencias exactas entre los representantes «vulgares» de

---

y Ernst Desauer) ponerle remedio con la «ciencia buscada» de la “biología cuántica”, que Gebser interpreta como una clara manifestación de la «visión del mundo aperspectívica». Vid. OP, pp. 631-633.

<sup>484</sup> Reichenbach, H., “Die Kausalstruktur der Welt und der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft”, *Bayerische Akad. d. Wiss., München, math-naturwiss. Abteilung, Sitzungsber.*, 1925, pp. 133-175. La conversión en el caso de Reichenbach se habría dado debido a una «crisis existencial» derivada de la insuficiencia de la investigación física para resolver «el problema del “ahora”, el “punto-ahora” como vivencia [*Erlebnis*]» (pp. 138-141). Véase Forman, op. Cit., p. 90.

<sup>485</sup> Schrödinger, Erwin, “Quantisierung als Eigenwertproblem (Zweite Mitteilung)”, *Ann. d. Phys.*, 79, abril 1926, pp. 489-527. Citado en Forman, op. Cit., p. 104. Traducción propia. En relación con estos temas, véase el artículo de C. Marlett y V. Vedral, “Why we need to quantise everything, includin gravity”, en *npj Quantum Information*, 3, art. N° 29, 2017.

<sup>486</sup> W. Heisenberg, “Über den anschaulichen Inhalt der quanten-theoretischen Kinematik und Mechanik”, *Zeitschr. f. Phys.*, 43, 1927, nota 196, p. 197, (reibido el 23 de marzo de 1927). Adaptado de Forman, op. Cit., p. 105.

la *Lebensphilosophie* –Ludwig Klages, Hermann Keyserling, Rudolf Steiner– quienes consiguieron un mayor seguimiento en el *Jugendbewegung*. Tanto es así que en el proyecto de «conquista mundial» confeccionado por el líder del movimiento en 1918 aparecía una lista de profesiones «sin valor para nuestra futura comunidad» encabezada, como es de adivinar, por la Física, y seguida por la Química, la Medicina y la Ingeniería<sup>487</sup>. Se trataba de una influyente juventud de herencia fáustica (goetheana) que, en realidad, no buscaba otra cosa que salvar una voluntariosa noción de libertad hecha (mejor dicho, poetizada) a su medida<sup>488</sup>.

Si bien esta preferencia meramente retórica y temporal por la «acausalidad» es cierta en el caso de Einstein, Planck o Schrödinger (tras su «reconversión»), no parece tan clara en el caso de Sommerfeld y Heisenberg (y mucho menos en Pascual Jordan) quienes continuarán sus diatribas físico-ideológicas amparándose en la especulación metafísica. Por otro lado, este lanzar piedras contra el propio tejado de los físicos no parece un fenómeno reducible al ámbito de las ciencias exactas, ni tampoco a la cultura alemana de entonces, pues también (y sobre todo) en Filosofía, la crítica del instrumento causal-racional y los ataques al «totalitarismo carcelario» de las categorías sería una constante a lo largo del siglo, y constatable en diferentes geografías.

En semejante contexto, la posición de Gebser no es para nada sorprendente pues, aunque la formule dos décadas más tarde (bajo esa *stimmung* escribe *La transformación de Occidente*), la inercia de estas metafísicas de «lo concreto» tan influyentes en él distaba mucho de haberse agotado. Apoyándose en las afirmaciones hechas por Pascual

---

<sup>487</sup> Forman, op. Cit., nota 238, p. 105. Para lo relativo al *Jugendbewegung* y la participación de Heisenberg en él, véase: Laqueur, Walter, *Young Germany: A History of the German Youth Movement*, Transaction, Nueva York, 1962. Esta demonización de las ciencias está presente en la actualidad en teorías teo- y geo-políticas como las del ruso Aleksandr Dugin.

<sup>488</sup> «I contended, more over, that the scientific context and content, the form and level of exposition, the social occasions and the chosen vehicles for publication of manifestoes against causality, all point inescapably to the conclusion that substantive problems in atomic physics played only a secondary role in the genesis of this acausal persuasion, that the most important factor was the social-intellectual pressure exerted upon the physicists as members of the German academic community». Forman, op. Cit., p. 110.

Jordan en “Das Schöpferische in der Natur” (1949), Gebser concluía que:

«lo que hace unas pocas décadas aún se rechazaba como una posibilidad de pensamiento “fantástica” es hoy un hecho demostrado: que ya no necesitamos reconocer como procesos decisivos los que se producen por coerción mecánico-causal, esto es, ya no estamos confinados en la manera de pensar racional, sino que hemos de aceptar un acontecer acausal y libre, lo que nos liberará de la “jaula” del “pensamiento mecánico-causal” al no quedar fijado de modo perspectívico, puesto que es aperspectívico»<sup>489</sup>.

#### 4.4.2 Berdiáyev y el misticismo ruso

Uno de los aspectos más contradictorios de la tesis gebseriana es que, aunque proclame la crisis y la obsolescencia del «pensamiento causal» (perspectívico), lo que hace es subsumir todos los hechos a una sola causa, la causa absoluta, el «origen» (término cuya connotación etiológica, por lo demás, es evidente). Según Gebser, este “acausalismo” de las esencias solo sería cognoscible mediante el recurso a una suerte de «lógica cuántica»<sup>490</sup>. En una nota de la segunda edición de OP,

<sup>489</sup> OP, p. 663. Las expresiones entrecomilladas proceden de un texto de Pascual Jordan, a quien cita extensamente en los párrafos anteriores. En este texto, «Pascual Jordan se refiere al elemento inherente a la acausalidad físico-molecular de la libertad de decisión, a través del cual “el elemento de lo creador” se sitúa “en el centro” de la formación conceptual, también para los procesos de la vida orgánica. Esto es equiparable al reconocimiento del “tiempo” como cualidad. Las audaces observaciones de este físico sobre cuestiones de la vida orgánica son harto sugerentes: “¿Acaso no podría ser que los últimos y más decisivos procesos conductores [en la vida orgánica] sean tan sutiles que ya no estén en el ámbito de la sujeción mecánico-causal, sino en el del acontecer libre, que es el que tiene que tomar decisiones? (...)”». Citado en OP, p. 632. El texto de Pascual Jordan es “Das Schöpferische in der Natur”. Véase también Jordan, Pascual, *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens*, Vieweg, Braunschweig, 1948; y Schrodinger, Erwin, *Was ist Leben?*, Francke, Berna, 1946.

<sup>490</sup> Aunque Gebser lo pase por alto, el término ya había sido introducido en 1936 por Garrett Birkhoff y John von Neumann (*The logic of Quantum Mechanics*) para dar cuenta de una serie de reglas algebraicas con las que abordar los acontecimientos subatómicos (y sólo estos, pues para otros “estratos” de la realidad seguía y sigue siendo enteramente válida la lógica booleana). Otra lógica alternativa sería la «lógica difusa» (*Fuzzy Logic*) fundada en 1965 por el matemático Lotfi A. Zadeh y que encuentra aplicaciones en algunos aparatos

Gebser aludía a una «nueva filosofía pura» que habría de fundarse en esa «lógica cuántica» que, a su juicio, «transparentaba» los hallazgos de Heisenberg & co.:

«Por nuestra parte también podemos mencionar (1964) la nueva “lógica cuántica” de Werner Heisenberg y Carl Friedrich von Weizsacker, que Eckart Heimendahl, un discípulo de C. F. von Weizsacker, ha denominado “lógica de la complementariedad”; véase Eckart, Heimendahl, “Gegensatz und Komplementarität”, en: *Transparente Welt. Festschrift für Jean Gebser*, Huber, Bernaa, 1965. Esta “lógica cuántica” o “lógica complementaria” podría ser el concepto con más futuro de una nueva filosofía pura, que posiblemente tienda hacia aquello que hemos designado como etcología. Hemos renunciado a entrar en la filosofía religiosa, representada por Soloviev, Mereschkowskij, Mounier, Unamuno, Berdiaev, Dempf y otros, aunque ésta no pide un simple regreso a la fe cristiana, sino que también contiene indicios de contemplar lo cristiano de una manera adecuada a la nueva estructura de la conciencia lo cual solo podrá tener éxito cuando esta exigencia ya no se postule bajo el empleo de la pareja de conceptos fe (religión) y saber (filosofía). En la última obra de N. Berdiaev se aprecia claramente en qué medida en esta filosofía el Logos ha sido desplazado por lo espiritual, lo abstracto por lo concreto, lo dualista por lo integral. En el capítulo final de esta obra, Berdiaev habla de la “llegada de una nueva época del espíritu, que hoy se prepara, en la que la espiritualidad experimentará su suprema realización”. Esta llegada “presupone una transformación de la conciencia humana, una nueva orientación y un cambio revolucionario de esta conciencia hasta ahora concebida estáticamente”. La conciencia actual será superada “de

---

electrónicos, los electrodomésticos, la tecnología informática o la llamada inteligencia artificial. Sin embargo, ni la «lógica cuántica» ni la «lógica difusa» (ni la «temporal», ni la «modal») pueden absorber a la «lógica clásica» y al resto de las lógicas polivalentes para erigirse en reflejo de la «lógica real» o trascendental (la única que estaría incrustada en el fondo de todos los procesos inmanentes, para decirlo *a la* Hegel): la existencia de varios tipos de lógica y, sobre todo, que cada una de ellas de cuenta con mayor precisión de un campo del conocimiento, es una constatación que habla en favor de la esencia discontinua del mundo, irreducible a cualquier «estructura» trascendental.



acuerdo con el grado de conciencia”; véase Nicolas Berdiaiev, *Existentielle Dialektik des Gottlichen und Menschlichen*, Beck, Múnich, 1951, pp. VII, 125 y 178 SS. Véase también: Nicolas Berdiaiev, *Cinq Méditations sur l'Existence*, Aubier, París, 1936, aquí sobre todo la cuarta meditación sobre el problema del tiempo, pp. 133»<sup>491</sup>.

Al igual que la de Guardini, la filosofía de Nikolái Berdiáyev se acostumbra a encuadrar dentro del existencialismo personalista cristiano, una corriente humanista particularmente afin al pensamiento de Gebser (como él, Berdiáyev y Guardini eran proclives a profetizar con ligereza) que tuvo bastante difusión tras la Primera Guerra Mundial, y que se reactivaría tras la Segunda con los proyectos de la ONU y la Unión Europea. En OP, Gebser cita a otros autores personalistas como Martin Buber o Alois Dempf, de quien recogería la noción de «humanismo integral» como pedagogía de la totalidad de la persona<sup>492</sup>, pese a que esta noción había sido desarrollada previamente por el francés Jacques Maritain (1935)<sup>493</sup>, autor a quien Gebser extrañamente no cita en OP (aunque sí en escritos posteriores<sup>494</sup>). Tanto el humanismo como el integracionismo no solo serán etiquetas recurrentes en el pensamiento pedagógico y teológico de autores cristianos, sino que recibirán las más variadas reformulaciones desde «perspectivas seculares»<sup>495</sup>.

<sup>491</sup> OP, p. 877, nota 116.

<sup>492</sup> OP, p. 625. La noción aparece en Dempf, Alois, *Theoretische Anthropologie*, Francke, Berna, 1950, p. 238.

<sup>493</sup> Maritain, Jacques, *Humanisme Intégral. Problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier, París 1936

<sup>494</sup> Como en *Kulturphilosophie als Methode und Wagnis*, en JGGA, V/1, p. 123.

<sup>495</sup> Por ejemplo, la que el español Ferrater Mora desarrolló en *El sentido de la muerte* (1947) y, sobre todo, en *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista* (1962): «Debemos advertir que el tipo de filosofía propuesto no consiste simplemente en negar las oposiciones [entre la «conciencia» de la filosofía personalista y el «objeto» de la filosofía naturalista, por ejemplo] para buscar un tercer término que las supere, o en eludirlas para buscar una posición intermedia equidistante. Rasgo característico del integracionismo es tratar de aunar los polos antedichos –y las concepciones correspondientes a ellos– mediante el paso constante del uno al otro. El integracionismo considera, en efecto, que esta es la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda efectivamente morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo



Durante la época en que Gebser desarrolló su pensamiento, varios teólogos y humanistas rusos contrarios al régimen comunista mostraron preocupaciones «metafísicas» solidarias con los aspectos centrales de la obra de nuestro autor, cuya conceptualización, además, coincidía en muchos puntos con la gebseriana. Tal es el caso del problema del tiempo y el sentido de la Historia en Nikolái Berdiáyev y Serguéi Bulgákov<sup>496</sup>, la cuarta hipóstasis de la *sofía* como «superación de la trinidad» de este último<sup>497</sup>, la epistemología integral de Pitirim Sorokin<sup>498</sup> (aunque ya de Vladímir Soloviov) -que Nikolái Loski aderezaría con neoplatonismo apokatastásico- y el problema de la «perspectiva invertida» en Pável Florenski (que comentaremos más adelante). La futurología *New Age* tuvo una gran influencia en Rusia, al

---

expresables por medio de otros tantos conceptos-límites». Ferrater Mora, José, “Integracionismo”, en *Diccionario de Filosofía*, tomo primero, editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965, pp. 972-974.

<sup>496</sup> Stark, Morgan, *The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev*, University College London, Londres 2013.

<sup>497</sup> Gambino, Rosanna, “La sofía come quarta ipostasi tra Dio e il mondo”, *Pan* 21 (2003), pp. 301-316.

<sup>498</sup> Pitirim Sorokin (1889-1968) popularizaría el “estudio” de las dinámicas sociales a partir de su clasificación en determinadas «mentalidades culturales». Sorokin distingue una mentalidad ideacional (supuestamente correspondiente a la “realidad” espiritual), una sensitiva (realidad material), y otra idealista (síntesis de ambas). Como es de adivinar, la mentalidad sensitiva se identifica con la decadencia tecno-capitalista de la “modernidad” y la idealista con la mentalidad emergente que vendría a sucederla salvíficamente. No obstante, la verdad «integral» sería una suerte de abrazo de estas tres mentalidades (lo que Gebser llama «estructuras de conciencia»): «the integral truth is not identical with any of the three forms of truth, but embraces all of them. In this three-dimensional aspect of the truth of faith, of reason, and of the senses, the integral truth is nearer to the absolute truth than any one-sided truth of one of these three forms. Likewise, the reality given by the integral three-dimensional truth, with its source of intuition, reason, and the senses, is a nearer approach to the infinite metalogical reality of the coincidentia oppositorum than the purely sensory, or purely rational, or purely intuitional reality, given by one of the systems of truth and reality. The empirico-sensory aspect of it is given by the truth of the senses; the rational aspect, by the truth of reason; the superrational aspect by the truth of faith». Sorokin, Pitirim Aleksandrovich, *Social and Cultural Dynamics*, V. 4, American Book Company, 1941, pp. 762-763. A esta tendencia se unirían otros sociólogos y filósofos de la historia, ya fuera suscribiendo las tesis spenglerianas o proponiendo teorías alternativas. Vid. Sorokin, *Las Filosofías sociales de nuestra época de crisis: el hombre frente a la crisis: Danielevsky, Spengler, Toynbee, Schubart, Berdiaev, Northrop, Koreber, Schweitzer*, editorial Aguilar, Madrid, 1954. También Jeffries, Vincent, “Pitirim A. Sorokin's Integralism and Public Sociology”, en *The American Sociologist*, otoño-invierno de 2005.

menos desde el auge de la corriente cosmista inaugurada por Nikólai Fiódorov en el siglo XIX<sup>499</sup>, y todavía goza hoy día de considerable presencia política en las tesis espiritualistas de Aleksander Dugin o en el movimiento “La esencia del tiempo” de Sergei Kurginyan.

Durante su exilio en Berlín, en 1923, Berdiáyev publicó en ruso *Смысл истории* (*El sentido de la Historia*), obra con la que se haría famoso. En 1925 se publicaría la versión alemana, y en 1948 la francesa, por lo que Gebser pudo haber leído alguna de estas durante la redacción de OP. En Berdiáyev encontramos la tesis de la conciencia humana como reflejo del desarrollo cosmogónico -siendo la originaria aquella en la que dominaba la “libertad respecto al tiempo”- así como la obsesión por “superar” el concepto de tiempo (“científico”) para recuperar la existencia eternal. Además, también para Berdiáyev habría sido San Agustín (con Platón) un divisor del tiempo, cosa que repite Gebser casi como un mantra. Por todo esto, y por la mención en la cita de OP arriba transcrita, cabe tener en cuenta que las formulaciones del profeta ruso hayan influido en Gebser, si bien el núcleo ontológico espiritualista de su pensamiento ya le venía de antes.

«La historia del proceso natural, de la formación cosmogónica de la naturaleza, se refleja y se repite en la conciencia humana, en el espíritu humano y, durante los primeros estadios de la conciencia humana, esta repetición adopta la forma de una mitología».

»En la más remota profundidad de los tiempos, en aquella profundidad en donde se desenvuelve el destino primordial del hombre y su descenso primordial hasta la frontera que separa claramente al tiempo de la eternidad, en estas profundidades del estadio primordial de nuestro tiempo histórico, es posible captar ciertos momentos que todavía participan de la eternidad; solo a continuación, en un tiempo

---

<sup>499</sup> Young, George, M., *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford University Press, Oxford 2012; Groys, Boris (ed.), *Russian Cosmism. Crucial Texts*, MIT, Massachusetts 2018.

diferente, acontece la petrificación y la clausura de nuestro eón mundano, que comienza a oponerse a la eternidad».

»Nuestra conciencia se ha habituado hasta tal punto a la realidad mundana, a su enclaustramiento y a sus límites (que separan la realidad terrena de la eternidad y del verdadero tiempo), que nos es muy difícil romper esta costra y penetrar en el ámbito de la conciencia primordial presente en los albores del destino humano, cuando tales límites aún no existían».

»(...) con esta fe y esta esperanza ligadas a la teoría del progreso es imposible resolver el problema más trágico de la metafísica de la historia, el problema del tiempo».

»A través de nuestra fe y de nuestra esperanza, que nos elevan por encima del instante presente y nos hacen tomar conciencia del destino histórico global y no solo del presente, encerrado en sí mismo, hemos de superar definitivamente este tiempo desgarrado y corrompido, el tiempo que se divide en pasado, presente y futuro, e incorporarnos al tiempo verdadero, que es la eternidad»<sup>500</sup>.

#### 4.5. LA IDEA DE TIEMPO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

«Para exponer nuestro concepto de la idea de tiempo, permítanos el lector reproducir aquí las palabras de salutación con que recibimos un día en Madrid al autor de la teoría de la relatividad: “¡Bienvenido, señor Einstein! ¡Es usted, según parece, un hombre terrible! Ha transformado usted nada menos que el espacio y no debe sorprendernos el que la humanidad, acostumbrada al pequeño universo euclidiano de sus padres y de sus abuelos, se haya revuelto contra usted. A su paso por Londres y París creo que los sabios se le han echado a usted encima; pero no tema usted que le ocurra igual en España. No. España, señor Einstein, no ha sido nunca

---

<sup>500</sup> Berdiáev, Nikolai, *El sentido de la historia* (1923), traducción del francés de Emilio Saura, ediciones Encuentro, Madrid 1979, pp. 78-80, 166 y 173.

euclidiana más que oficialmente. De hecho vivía fuera de todo espacio definido, y el sistema de medidas con que hacía sus valoraciones no tenía nada que ver con las geometrías del mundo”./ “¿Que el tiempo no existe por sí, en términos absolutos y como tal tiempo? ¡Si lo sabremos nosotros, señor Einstein! El tiempo no existe, porque los españoles lo hemos matado. La cosa nos costó trabajo ímprobo; pero ¿qué fatigas no aceptaríamos en España ante la idea de matar el tiempo? Dígase lo que se diga, éste es un pueblo muy laborioso, y terminada la conquista de Ultramar, todo él se entregó en cuerpo y alma a la magna tarea. Fuimos nosotros, señor Einstein, quienes hemos destruido el tiempo, y desde que lo destruimos sólo mueren en España aquellas personas que no tienen interés en vivir. Nuestros políticos son eternos y nuestro académicos ostentan títulos de inmortales”»<sup>501</sup>.

La «consideración del tiempo como cualidad» es la principal «novedad epocal» en la que pretende fundamentarse la profecía gebseriana. Sería un tanto injusto negar la importancia que la idea de tiempo tuvo para los científicos y filósofos de principios de siglo XX, pues algunos de los más sobresalientes (Bergson, Einstein y, sobre todo, Heidegger) se ocuparon en algún momento de ella (Arthur Lovejoy acuñó el término «temporalismo» para referirse a esta corriente). Pero lo que es muy cuestionable es el sentido epifánico que Gebser da a este fenómeno, pues ni siquiera el término que lo bautiza (el *achronon*, el tiempo como “cualidad” inmensurable) era invención de su época<sup>502</sup>.

«La irrupción del tiempo en nuestra conciencia: este acontecimiento es el tema profundo y exclusivo de nuestro momento histórico. Es un tema nuevo y, en consecuencia, supone una tarea nueva. Su realización, por nosotros mismos, trae consigo una realidad mundial enteramente nueva: una nueva intensidad y un percibirse más libre y, por tanto, la superación de la confusión que parece dar su sello más característico a nuestro mundo (j) Cada uno de nosotros es

<sup>501</sup> Camba, Julio, “Sobre la idea de tiempo”, en *Sobre casi nada*, ed. Espasa-Calpe (3ª), Madrid 1962, pp. 153-154.

<sup>502</sup> Sobre el concepto de *achronon* en la antigüedad volveremos en el apartado arqueológico.

hoy, a su manera y con independencia del lugar en que se encuentre, no solo un testigo, sino también un instrumento de aquello que va a hacerse realidad». / Lo que ocurre hoy, ocurre casi por sí mismo; o mejor: ocurre desde el “se” (j) el tiempo mental-racional es un principio divisor y un concepto (j) Solo en el instante en que lo examinemos y lo reconozcamos como divisor, nos volveremos conscientes de que este fragmento de lo temporal solo puede ser el desencadenante de una estructura de la conciencia reconfiguradora del mundo. El concepto de tiempo es tan solo el motivo inicial para la concienciación del mundo aperspectívico. Mientras tenga vigencia, tendrá vigencia de lo divisorio, lo destructivo, lo disolvente, pero que, dividiendo, destruyendo y disolviendo, despeja el camino hacia una nueva realidad. Ahora bien, lo que se despeja es algo más que el mero concepto de tiempo: es el *achronon*, es decir, *el estar libre y liberado de toda forma de tiempo, es la libertad respecto al tiempo*. / En el instante en que la conciencia fue capaz de darse cuenta por sí misma de la esencia del “tiempo”, el tiempo irrumpió»<sup>503</sup>.

No cabe duda de que nuestro autor parte de unos presupuestos ontológicos (y, en consecuencia, gnoseológicos) completamente idealistas, según los cuales los fenómenos de la realidad vendrían a la existencia cuando la conciencia (tomada en sentido absoluto y atributivo, la «conciencia mundial») proyecta su idea (su esencia). En buena medida, es cierto que la problematización de la temporalidad tuvo una eclosión en la modernidad ligada al desarrollo de ciencias particulares como la geología (en el siglo XVIII) y la biología evolutiva (en el siglo XIX), hasta el punto de que el geólogo George Scrope exclamara que «la idea conductora que está presente en todas nuestras investigaciones y que acompaña a toda nuestra observación, la palabra que los oídos del estudiosos de la naturaleza oyen en todas las partes de la obra de ésta, es: ¡Tiempo! ¡Tiempo! ¡Tiempo!»<sup>504</sup>. Por eso resulta tanto más arbitrario

---

<sup>503</sup> OP, pp. 401-402.

<sup>504</sup> Citado en Toulmin, S. y Goodfield, J. (1965), *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Barcelona 1990, p. 166.

que Gebser rechaza los resultados de estas disciplinas cuando son precisamente las que otorgan cierta fundamentación a sus fantasías.

Junto a la eclosión del problema del tiempo en múltiples disciplinas científicas se producía una progresiva industrialización de las sociedades occidentales, la cual implicaba (a través de muchos de sus productos tecnológicos) una aceleración de los medios de comunicación. De esta «conciencia» de la rápida transformación del mundo moderno dan cuenta numerosos testimonios<sup>505</sup>. En este sentido, es de reseñar que, entre los años 1770 y 1830, la *Enciclopedia* alemana de los hermanos Grimm registra más de cien nuevas acuñaciones de palabras compuestas que «cualificaron el tiempo de forma excelentemente histórica»: «La palabra tiempo se unió a otras, por ejemplo: intuición temporal, perspectiva temporal, tarea del tiempo, sacrificio de tiempo, conflicto de tiempo, necesidad de tiempo, movimiento temporal, formación del tiempo, carácter temporal, duración, desarrollo temporal, época, acontecimiento de actualidad, exigencia de tiempo, consumación del tiempo, fenómeno temporal, plenitud de los tiempos, decurso, sensibilidad para

---

<sup>505</sup> Como los de Ancillon, Arndt y Baader: «Todo se ha vuelto móvil o se hace movable y, con la intención o bajo pretexto de perfeccionarlo todo, se cuestiona, se duda de todo y se va al encuentro de una transformación general. El amor al movimiento en sí, incluso sin finalidad ni propósito determinado, ha sido el resultado y se ha desarrollado a partir de los movimientos del tiempo. En él y sólo en él se pone y se busca la vida verdadera» (Ancillon, Friedrich, “Über die Perfectibilität der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Bedingungen und Triebfedern”, en *Zur Vermittlung der Extreme in der Meinungen*, 2 partes, Berlín, 1828 y 1831, parte 1, pp. 165-21); «Lo que entonces iba al paso ahora va al galope. (j) El tiempo está en fuga, los más listos lo saben desde hace tiempo. Cosas inmensas han sucedido, el mundo ha sufrido grandes transformaciones, calladamente y a gritos, en el silencioso paso de los días en los huracanes y volcanes de la revolución; cosas tremendas sucederán, cosas más grandes se transformarán» (Arndt, Ernst Moritz, *Geist der Zeit*, Altona 1807, pp. 76, 55 de 6ª de de 1877); «Depende sólo de nosotros dominar el tiempo o revolucionarlo contra nosotros por omitir la evolución que nos exige, o también desatender la reforma por recuperar dicha evolución» [Franz von Baader (1834), “Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder die posit. Und negat. Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens insbesondere”, en *Sämtliche Werke*, bajo la dirección de Franz Hoffman y otros, vol. 6, Leipzig, 1854, pp. 73-108, 101. Fragmentos citados en Koselleck, Reinhart (1979), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 314, 315 y 323, respectivamente.

el tiempo, espíritu del tiempo»<sup>506</sup>. Por otro lado, según resume Koselleck:

«El diccionario [Grimm] registra 216 expresiones acerca del tiempo en lengua alemana anteriores a 1750. Se refieren principalmente a las dimensiones vitales de la existencia humana, a su interpretación moral o -siguiendo la Biblia- a su sentido teológico. Entre 1750 y 1850 se añaden 342 expresiones, cuyo centro de gravedad descansa en los ámbitos de la política y la sociedad. “Espíritu del tiempo” es una de las expresiones más destacadas de esta serie. Una de las cosas que subraya hasta qué punto teníamos una necesidad lingüística de conceptualizar experiencias del tiempo de carácter histórico es el hecho asombroso de que desde 1850 (hasta 1956) solo se registran 52 nuevas expresiones»<sup>507</sup>.

La distinción gebseriana entre un concepto de tiempo cuantitativo y un concepto de tiempo cualitativo procedía de la distinción bergsoniana entre la *duración homogénea* propia del concepto de tiempo físico (cuantitativo-objetivo) y la *duración pura* o *real* propia del concepto del tiempo psicológico o de la conciencia (cualitativo-subjetivo)<sup>508</sup>. Además, Gebser también habría tomado de Bergson la crítica de la «espacialización» del tiempo que, según el francés, habrían efectuado la mayoría de los filósofos pasados al abordar el tema<sup>509</sup>. Curiosamente, a pesar de copiar mucha de su terminología y reproducir buena parte de sus argumentos, Gebser

---

<sup>506</sup> Koselleck, 1979, p. 322. Nótese que en la traducción se pierde la unidad terminológica que tiene en el lenguaje alemán (vid. Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol 7, Hirzel, Leipzig 1889, pp. 550-584).

<sup>507</sup> Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad Daniel Innerarity, intro de Elías José Palti, Paidós, Barcelona 2001, p. 125. Según Grimm, el concepto de “modernidad” sólo está documentado desde 1870, aunque se podrían rastrear algunos ejemplos anteriores (Koselleck, *Futuro pasado*, p. 289). Según Koselleck comenta en otro lado (Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo*, p. 126), la noción fue acuñada en Alemania tras la Revolución de marzo de 1848.

<sup>508</sup> Gebser ya había citado a Bergson en algunas de sus primeras obras (cf. JGGA, I) y en OP se refiere a él en varias ocasiones.

<sup>509</sup> Capek, Milic, *The New Aspects of Time. Its continuity and Novelities*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres, 1991, p. 316.



intenta alejarse de Bergson calificándolo de vitalista y acusándolo de dualismo<sup>510</sup>. Con todo, nuestro autor admite que la obra del francés es precursora «de la clarificación de aquello que es el tiempo, e incluso hoy ejerce una influencia determinante en la conformación de la nueva manera de pensar»<sup>511</sup>.

En el rechazo que a Gebser le inspiraba el concepto mecanicista del tiempo quizás había influido su asentamiento en Suiza, pues, a principios del siglo XX, la relojería suiza representaba el 90 % del mercado mundial. En 1885, el país exportaba alrededor de 3 millones de relojes, cantidad que ascendería a 13 millones en 1913, cerca de 21 millones en 1946 y 60 millones en 1966<sup>512</sup>. El crecimiento de esta industria se remonta al siglo XVII, cuando Ginebra pasó de 25 maestros relojeros en 1600 a más de 100 en 1680. Por esta época, gracias a la mecánica científica, el tiempo de los relojes llegó a ser verdaderamente cuantitativo, haciendo posible la automatización de la marcha de los relojes con respecto a las diversas influencias exteriores: «A partir del siglo XIV, empieza el largo proceso de adquisición del dominio del tiempo cuantitativo bajado del cielo a la tierra...»<sup>513</sup>. Así, en 1949 (año de publicación de la primera parte de OP) se puso en funcionamiento el primer reloj atómico basado en la frecuencia de resonancia de la molécula de amoníaco. Con su perfeccionamiento, en 1967 se redefiniría el segundo en términos de frecuencias atómicas<sup>514</sup>.

En este sentido, según autores como Norbert Elías, el reloj agregaría al acontecimiento tetradimensional del espacio-tiempo una *quinta*

---

<sup>510</sup> OP, pp. 549 y 644, respectivamente.

<sup>511</sup> OP, p. 583.

<sup>512</sup> Pomian, Krzysztof (1984), *El orden del tiempo*, ediciones Júcar, Barcelona 1990, p. 298.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>514</sup> «Un segundo es la duración de 9.192.631.770 periodos de la radiación emitida en la transición entre los dos niveles hiperfinos del estado fundamental del átomo de cesio 133, a nivel del mar (con campo magnético cero)». En 1972 se oficializa como escala temporal el Tiempo Atómico Internacional (T.A.I.), estableciendo por primera vez que la unidad básica del tiempo, el segundo, no dependa de un fenómeno astronómico. De este modo, el tiempo cuantitativo se empezaría a calcular sobre todo en función de dos escalas temporales, la astronómica y la atómica: U.T.C. (Universal Time Coordinated, aka Greenwich Mean Time) y T.A.I.

dimensión de tipo simbólico que sería la propia de la comunicación humana<sup>515</sup>. No sabemos qué habría pensado Gebser de esta extravagante teoría, pero quizás podamos hacernos una idea a partir de su obsesión con la «cuarta dimensión».

#### 4.6. LA «CUARTA DIMENSIÓN» COMO CIENCIA FICCIÓN

«El tiempo auténtico es tetradimensional./ Lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina»<sup>516</sup>.

Como ya hemos visto, en *Rilke y España*, Gebser situaba la experiencia rilkeana en la cuarta dimensión, pero su creencia en la trascendencia epocal de este concepto se acentuaría en OP<sup>517</sup>: «La

---

<sup>515</sup> Elías, Norbert, *Sobre el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1989, p. 93.

<sup>516</sup> Heidegger, Martin, *Tiempo y ser* (conferencia de Friburgo de 1962), trad. De Manuel Garrido, Tecnos, Madrid 1999, p. 35. No obstante, al contrario que Gebser, Heidegger acabará reconociendo que «el intento, abordado en *Ser y Tiempo*, secc. 70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja manetenn». *Ibíd.*, p. 43.

<sup>517</sup> Sus delirantes interpretaciones llegaron pronto a Sudamérica, como se puede comprobar en un artículo de Aja, Pedro Vicente, “La revolución científica y la libertad del hombre”, *Cuaderno del Congreso por la Libertad de la Cultura*, N°24, París, mayo-junio 1957, pp. 26-30: «Pero, ¿qué más podemos decir sobre la «cuarta dimensión»? Es muy difícil siquiera acercase a una comprensión cabal de este factor un poco misterioso. Hay un estudio serio sobre el problema, y muy lúcido, realizado por el profesor de la Universidad de Berna, Jean Gebser. Me refiero a su ensayo titulado *La cuarta dimensión como signo de la nueva visión del mundo*. ¿Y qué nos dice Gebser? Pues, por lo pronto, algo contradictorio y extraño, esto es: que considerado estrictamente, el tiempo en sí no es ninguna dimensión. Sólo el tiempo horario, como tiempo que se mide, puede ser caracterizado desde un punto de vista físico y geométrico, como dimensión. Trátase de un fenómeno fundamental que no tiene ningún carácter espacial y ello significa que el tiempo es una cualidad en tanto las dimensiones del espacio, en virtud de su mensurabilidad, se manifiestan como cantidades. Y otra nota: frente a la extensión de lo espacial, es el tiempo una intensidad. Y este ser una cualidad, y este ser una intensidad le da un carácter fundamentalmente no gráfico. Pues, efectivamente, toda representación está ligada al espacio, lo que significa que con nuestra representación sólo podemos aprehender realidades que puedan pensarse y representarse en un mundo tridimensional, y de ahí que si en tal mundo irrumpe un elemento que es de naturaleza distinta, ese nuevo mundo —en este caso el mundo espacio-tiempo— será irrepresentable. Ello explica porque, desde el punto de vista de la ciencia física, el mundo puede ser aprehendido ahora en sistemas de relaciones matemáticas de naturaleza no gráfica. Pero

adaptación del concepto de una “cuarta dimensión” por la ciencia racionalista, al servirse de un concepto de tiempo relativo y ya no absoluto, es un punto de partida para una conciencia mundial tetradimensional de carácter integral y aperspectívico»<sup>518</sup>.

Linda Dalrymple ha mostrado el interés inusitado que el espacio-tiempo teorizado por Einstein y las geometrías no-euclidianas suscitaron en el pensamiento y las artes plásticas de principios del siglo XX<sup>519</sup>. Las llamadas vanguardias artísticas (del *collage* y el cubismo de Picasso al situacionismo, pasando por el *azar* dadaísta y el surrealismo) y las nuevas tecnologías de representación (principalmente el cine) se alzaron como la cara visible de un supuesto sustrato de la realidad que hasta el momento había permanecido oculto, en «latencia». Este «sustrato» emergente fue identificado por algunos con la cuarta

---

hay más: esta «intensidad», que, por decirlo así, traspasa a toda la realidad, tiene un valor integral, un valor transparente, y nos está imponiendo una visión de *sístasis*, es decir, nos fuerza a comprender que la mera representación racional no tiene la capacidad de alcanzar a comprender lo cuatridimensional. Lo que tiene carácter mensurable y puede representarse deja de tener aquella validez exclusiva que encuentra su expresión en el sistema –en la estructura–, de manera que adquiere validez *la sístasis* que expresa una integración de las partes en el todo./ Para Gebser, pues, la cuarta dimensión es de naturaleza cualitativa, integral, transparente, nos eleva por encima del mundo representado especialmente, esto es, del mundo tridimensional, y, de un modo arracional, nos abre al todo. Ahora bien, este modo arracional de ser, no debe significar un juzgar a la cuarta dimensión como un valor irracional. No es algo menos, sino algo más que racionalidad. Y sólo podemos percibir lo arracional en el mundo témporoespacial de la aperspectiva, y ello, en última instancia, *como espacio-tiempo libre*./ Mas ¿qué significa en Gebser libertad del tiempo? Pues precisamente en el nuevo concepto de la causalidad, admitido en la física como consecuencia de la mecánica de los quanta de Plank, hay una consecuencia donde se manifiesta de un modo potencial la libertad del tiempo. Por eso Gebser afirma: “Allí donde la cadena causal racional ya no tiene validez plena y exclusiva, se derrumba nuestro mundo de representaciones y logramos liberarnos de la coacción material del espacio haciéndonos libres el decurso de lo témporoespacial”. Y concluye: “El siglo XIX pensaba con un pensamiento aún puramente causal. Su determinismo era al propio tiempo falta de libertad. La nueva física nos obliga ahora a reconocer hechos que tienen lugar de un modo acausal, no determinado, mas esto significa también libertad”».

<sup>518</sup> OP, p. 506. Nótese que Gebser pasa por alto que en la Teoría de la Relatividad de Einstein sigue existiendo una constante temporal absoluta, la de la velocidad de la luz.

<sup>519</sup> Henderson, Linda Dalrymple (1983), *The Fourth Dimension and Non Euclidean Geometry in Modern Art*, Mit University Press Group, Cambridge 2013. También Robbin, Tony, *Shadows of Reality. The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and the Modern Thought*, Yale University Press, New Haven 2006.

dimensión, la a-mensión del tiempo o del espíritu que (según decían) hasta el momento formaba lo «inconsciente». Contribuir a la «concienciación» de esta «nueva realidad» (que exigiría un nuevo concepto de tiempo, frente al perspectivico-espacializador) es, como sabemos, el principal objetivo de la obra de Gebser: «Nuestra idea fundamental, el intento de una concreción del tiempo y, en consecuencia, de conseguir una concienciación de la cuarta dimensión, nos proporciona *el instrumento para un conocimiento completo de nuestra época*»<sup>520</sup>.

Ya en el siglo XVII, el filósofo inglés Henry More acuñaría el término *spissitude* para referirse a la medida de un objeto situado en la cuarta dimensión, lugar donde residiría, al parecer, el reino espiritual. Pese a que para matemáticos como John Wallis estas suposiciones no eran más que delirios, las especulaciones que situaban la existencia de los «fenómenos paranormales» en estas dimensiones extra se irán generalizando. A este proceso quizás contribuyeron algunos nombres con los que los matemáticos bautizaron sus propuestas: tal es el caso de la «esfera imaginaria» de Lambert (*Theorie der Parallellinien*, 1766, publicado en 1786) en la que se apoyaría Gauss para desarrollar su geometría no-euclidiana, y de la que Gebser echa mano para “fundamentar” sus especulaciones<sup>521</sup>.

---

<sup>520</sup> OP, p. 48.

<sup>521</sup> «Sabemos que J. H. Lambert (1728-1777) continuando el trabajo del jesuita G. Saccheri, que se publicó en el año 1733 bajo el título *Euclides ab omni naevo vindicatus*, ya habló de la “esfera imaginaria”, que debía servir de fundamento a una geometría que quisiera prescindir del indemostrable axioma de las paralelas. Lo que aquí nos interesa es el hecho de que la concepción de una “esfera imaginaria” está estrechamente relacionada con la superación de la noción de espacio condicionada por el teorema de Euclides; y esto en la misma medida en que el “espacio imaginario” de Petrarca, tal como lo hemos interpretado, está vinculado con la superación de un mundo sólo bidimensional. Y así como en el curso de unas cinco generaciones después de Petrarca, su “espacio imaginario” se convirtió en un espacio consciente, objetivamente real, de carácter tridimensional, mediante la teoría de la perspectiva de Leonardo; del mismo modo en el curso de unas cinco generaciones después de Lambert, la “esfera imaginaria” se convirtió en una esfera consciente objetivamente real (el “espacio curvo” de los físicos) de carácter tetradimensional mediante la teoría de la relatividad de Einstein». OP, p. 494. Nótese que Gebser invoca otra vez aquí «constantes generacionales» que responderían a una suerte de «aritmológica trascendental», en un gesto muy caro a místicos como Joaquín de Fiore.

Tras la sugerencia de Langrage de una cuarta dimensión matemática en el siglo XVIII, en el siglo XIX, apoyándose en el desarrollo de las geometrías no-euclidianas y las operaciones con nuevas dimensiones que éstas posibilitaban, el físico Bernhard Reimann propondría que es la propia geometría del campo electromagnético la que genera la fuerza electromagnética, y llegaría incluso a plantear la posibilidad de que la luz no sea sino una vibración de la cuarta dimensión. La cuestión se popularizaría cuando, con motivo del procesamiento de un magufo, Johan Zellner (físico de la universidad de Leipzig) se ofreció para defender ante el juez la posibilidad de hacer trucos de magia en la mentada cuarta dimensión, tras lo que congregaría a un buen número de científicos como William Barret con los que fundaría, en 1882, la Sociedad para la Investigación Psíquica (SPR). Pero, ya en 1865, Dmitri I. Mendeléyev (químico conocido por haber descubierto el patrón de la tabla de los elementos periódicos) había creado en la Facultad de Física de la Universidad de Moscú una comisión para estudiar el fenómeno de los *mediums*: concluirían que se trataba de un fraude.

En 1880, el dibujante Charles Howard Hinton publicó su famoso artículo *What is the Fourth Dimension?*, y posteriormente, en 1888, el libro *A New Era of Thought*, donde acuñaba el término «teseracto» para referirse a la representación de los cubos tetradimensionales. Sus ideas, sintetizadas en el libro de 1904 *The Fourth Dimension*, se acompañaban de la prescripción de una «nueva percepción» que fuera más allá de los conceptos espaciales tridimensionales tradicionales. Pese a la influencia de Hinton en muchos autores de ciencia ficción del siglo XX, y pese a la afinidad de sus pretensiones con su obra, Gebser no lo cita, como tampoco cita la mayor parte de la literatura de finales del siglo XIX y principios del siglo XX que recurre a los juegos especulativos que ofrecía la cuarta dimensión<sup>522</sup>, aunque sí reconoce y comparte el uso

---

<sup>522</sup> Véanse, por ejemplo: Abbott Abbott, Edwin, *Planilandia. Una novela de muchas dimensiones* (1884); Wilde, Oscar, “El fantasma de Canterville”, en *The Court and Society Review*, 1887; Wells, H. G., *La máquina del tiempo*, Heinemann, 1895. De estas investigaciones geométricas también se aprovecharán teólogos como Arthur Willink (*The World of the Unseen. An Essay on the Relation of Higher Space to Things Eternal*, 1893)

que de ésta haría la «amplia corriente esotérica de Francia» que consideraba el éter como «fenómeno “primordial”, extraespacial y extratemporal, como cuarta dimensión»<sup>523</sup>.

Sea como fuere, no deja de sorprender que, para nuestro autor, la «manifestación de la cuarta dimensión» responda a la “voluntad” del propio origen de que consolidemos su auto-concienciación (el autoconocimiento del Absoluto, que diría Schelling), como sugiere en un significativo párrafo en el que se decanta por tesis providencialistas de reminiscencias orosianas:

«Con estas observaciones hemos examinado el primer aspecto que surgió perentorio de la breve sinopsis de una historia de la cuarta dimensión, y que consistió en la confirmación del extraño descubrimiento simultáneo de la geometría no euclidiana, que hizo posible el concepto de lo n-dimensional y, por tanto, de los “espacios” tetradimensionales. En esta simultaneidad es interesante observar que no solo se trata de la duplicidad tan a menudo observada, sino que se produjo una cuádruplicidad, que, por lo tanto, la base de un nuevo concepto del mundo y, en consecuencia, de una nueva estructura de la conciencia la hallaron al mismo tiempo y de manera independiente cuatro investigadores diferentes en países diferentes [?¿]. No sería descabellado querer ver en esta circunstancia una acentuación precisamente de este hallazgo, como si la conciencia originaria quisiera asegurarse de que el hombre dé un paso decisivo en la concienciación»<sup>524</sup>.

En la época en que Gebser escribe, sin embargo, algunos teóricos ya habían postulado la existencia de más de cuatro dimensiones. Tal es el caso del modelo geométrico de un espacio-tiempo de cinco dimensiones propuesto por Theodor Kaluza (1919) a partir de la Teoría de la Relatividad de Einstein (1915), y que habría de matizar Oskar

---

para postular una suerte de teoría de «universos paralelos» (tierra, cielo e infierno) a los que se sustraería un espacio de infinitas dimensiones (n-dimensiones) «habitado por Dios».

<sup>523</sup> OP, p. 490.

<sup>524</sup> OP, p. 495.



Klein (1926)<sup>525</sup>. También la «teorías de cuerdas», en sus totalitarias ambiciones, proponen un espacio de 10 u 11 dimensiones, por no hablar de su versión original de 1960, la teoría bosónica de 26 dimensiones (25 espaciales y una temporal). Pero Gebser prefiere obviar todas estas «manifestaciones».

«La fijación “en medio” del tiempo es una perversión del tiempo, porque éste recibe así una espacialidad en vez de ser, como consecuencia de su carácter divisor y seccionador, el desencadenante y la función del espacio. Pero el tiempo, y con él lo temporal y lo intemporal, es el componente fundamental de lo espacial: no es parte del espacio, es decir, una dimensión descualificada, sino su fundamento y, por lo tanto, su dimensión fundamentadora (como veremos más adelante, se la puede designar mejor como “a-mensión”, al ir más allá de la dimensionalidad). Esta dimensión se está haciendo consciente hoy, más aún: solo se puede hacer consciente cuando ya no se concibe como “tiempo”, “movimiento” o “ser intemporal”, sino como presencia del origen. Un punto de partida para una concreción semejante del tiempo es el hecho de que hoy se lo considera «reversible», en lo cual se manifiesta una amplia superación tanto de lo racional como también de lo perspectívico, esto que, de ese modo, ya no tiene una dirección divisoria, pero tampoco tiene un solo sentido. Dividir el tiempo mensurable en pasado y futuro implica tanto espacializarlo de manera deficiente como psiquizarlo de manera deficiente; y esto se debe a que al pasado y al presente siempre se asocia un sentimiento tanto de alegría como de tristeza. (j) / Dividir el tiempo, que por sí es divisor, conduce a la atomización, ya afecte ésta a la “ratio” o al mundo espacial; psiquizarlo conduce a la mitificación deficiente con el pretexto de la

---

<sup>525</sup> Con el desarrollo de las geometrías no-euclidianas, en matemáticas ya se habían propuesto modelos de cinco dimensiones. Que Gebser los desconocía resulta plausible ya que no cita el concepto de «hiperesfera» que había acuñado Duncan Sommerville (*The Elements of Non-Euclidean Geometry*, 1914) para referirse a la red de puntos que en geometría de las altas dimensiones (n-esfera) mantiene una distancia constante respecto a un centro dado. Teniendo en cuenta que Gebser atribuye a la nueva estructura de conciencia el signo de la esfera, parece lógico suponer que, de conocerlo, habría recurrido al concepto de hiperesfera para enriquecer su teoría (el centro sería su «origen»).



abstracción; espacializarlo arrebató al mismo espacio su fundamento. (...) Cuidemos de que el empleo impropio del tiempo no conduzca a su destrucción ni a la destrucción de lo que de él depende. Cuidemos de que se emplee conforme a su naturaleza en esa *tetradimensionalidad* en la que, concretado e integrado, superando la mera acentuación espacial de lo mental, pueda fundamentar una nueva *posibilidad de mundo*. Pues allí donde puede convertirse en «presente», allí podrá transparentar “simultáneamente” lo mágico intemporal, lo mítico temporario y lo mental temporal. Hoy ya se pueden descubrir indicios de esta mutación»<sup>526</sup>.

En efecto, de lo que hay indicios es de un aumento considerable de la literatura al respecto<sup>527</sup> y taquillazos cinematográficos como *Interstellar* (Christopher Nolan, 2014) en los que se representa una paradigmática espacialización de la dimensión temporal (de ese «tiempo mesiánico del ahora» anhelado por metafísicos como Benjamin), sin perjuicio de que místicos y científicos la abracen entusiasmados a partes iguales. Y eso que el propio Gebser tacharía de «erróneas» las descripciones que de la «cuarta dimensión» hacían algunos místicos, más por distanciarse de dicha etiqueta (la de «místico») que por diferencias sustanciales con sus planteamientos:

«En Maurice Maeterlinck encontramos a un representante sobresaliente de esta actitud y de esta interpretación errónea. En su obra *La cuarta dimensión*, tras una breve crítica de las propuestas de solución matemáticas y físicas, se ocupa a fondo de algunos enfoques fuera de la esfera científica oficial e introduce la eternidad como cuarta dimensión: una eternidad que es “perpetua y omnicomprensiva simultaneidad” e “infinitud”; en última instancia es la gran desconocida, es “Dios”. Maeterlinck también toma en consideración el éter, en tanto que es un desconocido, y- aquí coincide con las concepciones representadas por ciertos tradicionalistas como el ya

---

<sup>526</sup> OP, pp. 273-274, 275 y 276.

<sup>527</sup> Por ejemplo: Rucker, Rudy v. B., *The Fourth Dimension: A Guide Tour of the Higher Universe*, Houghton Mifflin, Boston 1984.

mencionado Raoul Auclair, que lo considera como la sustancia fundamental de toda la materia, como el elemento primordial e inicial de toda la creación, al que, como “cuarto elemento” (y al mismo tiempo, primero), regresa toda manifestación, aunque emplee el “tiempo” como el cuarto término, pero no como la cuarta dimensión del espacio tridimensional. La interpretación cíclica de la que se sirve muestra en qué medida está ligado a la temporalidad, que termina confundiendo con la cuarta dimensión»<sup>528</sup>.

Dejando a un lado el que la crítica a la espacialización del tiempo es una crítica hipócrita en alguien que se vale inevitablemente de esquemas y representaciones que «espacializan» el tiempo para fundamentar su teoría evolutiva de la conciencia (y estando casi seguros de que Gebser, de haber visto *Interstellar*, habría suscrito el fantástico relato: de una contradicción de base se siguen las que se quieren), desde nuestro punto de vista, la ficcionalización gebseriana no reside principalmente en la supuesta «nueva conciencia» que profetiza, sino en la «crisis» que proclama para la “estructura epistémica-cognitiva” que pretende superar. Pues, más allá de la obsolescencia de algunos modelos de representaciones del tiempo a los que inevitablemente recurre la Física, la Estadística o la Historia con formatos diversos, lo que estaría en crisis no es esta concepción operativa del tiempo, sino la que el propio Gebser se formó del mismo a partir de la sustanciación demonizante de ciertos «mecanismos operativos» leídos como principios *contra-natura* (o «*contra-origo*») –los cuales son, sin embargo, indispensables para el funcionamiento de cualquier disciplina, así como para la organización e institucionalización de sociedades, mercado internacional, simultaneidad internauta, dispositivos tecnológicos, etc.—<sup>529</sup>.

---

<sup>528</sup> OP, p. 503.

<sup>529</sup> Gustavo Bueno ya denunció estas pretensiones en varios sitios; por ejemplo, en el *El mito de la cultura*: «En los principios del siglo seguía hablándose de la “crisis de los fundamentos” de las matemáticas; pero, ¿acaso los matemáticos profesionales se conmovían en lo más mínimo? Lo que se conmovió, ¿no fue la idea de la matemática que se habían forjado los formalistas? Quienes hablan con I. Berlín [y, añadimos nosotros, con Gebser] de la “crisis que para el Occidente” representa políticamente la fractura de los “pies del trípode” en el

#### 4.7. EL PERSPECTIVISMO Y LA PROFECÍA DEL «MUNDO APERSPECTÍVICO»

Como ya vimos en el capítulo sobre Rilke, el concepto de «aperspectiva» o «lo aperspectívico» ocupa un lugar central en la obra de Gebser. En OP, nuestro autor bautizará con el nombre de «mundo aperspectívico» aquella realidad «integral» que resultaría de la nueva mutación de conciencia. La profecía de Gebser se construiría, así, en polémica contra lo que llamaba «mundo perspectívico», una realidad onto-epistémica (la «estructura de conciencia mental-deficiente») derivada del Renacimiento y acentuada con la modernidad. A juicio de nuestro autor, a principios del siglo XX, esta «estructura» había entrado en una profunda crisis y se acercaba a su fin. Sin entrar a discutir aquí la pertinencia de este dualismo epistemológico, lo cierto es que nuestro autor no fue el primero de aquellos años en plantear la cuestión en términos tomados de la Historia del Arte y la Geometría proyectiva.

El sacerdote y polímata ruso Pável Florenski<sup>530</sup> —para algunos el «Da Vinci ruso»—, se había enfrentado en *La perspectiva invertida*

---

que, al parecer, se apoya su estructura (1: para cada pregunta auténtica hay una sola respuesta correcta, 2: existe un método para encontrar las respuestas justas, y 3: todas las respuestas justas han de ser compatibles entre sí), ¿no están hablando de la crisis de la idea que ellos se han forjado sobre semejante “trípode del Occidente”? Otro ejemplo: ¿acaso la crisis de la idea de progreso universal e indefinido (desde Fontenelle y Condorcet, hasta Spencer y Darwin) puede identificarse con la crisis del progreso efectivo, categorial y limitado, en tecnología, en medicina, en matemáticas? / Cuando las teorías del “pensamiento débil” anuncian el final de la época moderna, ¿no están en rigor refiriéndose, no ya a la crisis de la época moderna, sino a la idea que de esta época se forjaron *ad hoc* los propios “posmodernos”, como una construcción polémica o, si se quiere, como un invento editorial italo-francés? La única novedad sería su retórica: llamar pensamiento débil al que renuncia a la “comprensión del todo” - precisamente es lo que habían hecho los “espíritus fuertes”, como se les llamó a los libertinos y a los “librepensadores” que, justamente en el centro de la época moderna presentaron la *Crítica de la razón pura* o el *Ignoramus, ¡Ignorabimus!* un siglo después. Lo que es débil, ¿no es el pensamiento monista, que no existe como tal pensamiento? ¿No es más fuerte el pensamiento finito que determina sus propios límites en cada caso?». Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, Pentalfa ediciones, Oviedo, 2016, p. 291.

<sup>530</sup> Florenski sería fusilado por el régimen soviético entre otras cosas por sugerir (a partir de la teoría de la relatividad de Einstein) que el reino de Dios estaba constituido por la geometría invisible de los números imaginarios de aquellos cuerpos que se movían más rápido que la luz. Esta sustantificación del reino de la verdad en una dimensión «más allá del horizonte

(*обратной перспективы*, 1919-1922) al paradigma renacentista de la perspectiva lineal basada en la geometría euclidiana (a su juicio productora de una «inauténtica» *perspectiva artificialis*) que imperaba entre los teóricos y artistas de su época. Según Florenski, la representación moderna pervertía la «libre» y «espontánea» expresión «natural» que se manifestaba ya en el niño, pues «en la percepción, la imagen visual no se contempla *desde un punto* de vista, sino que, a causa de la esencia misma de la visión, se trata de una imagen perspectiva policéntrica»<sup>531</sup>.

Para Florenski, la raíz de la perspectiva se da en la escenografía teatral<sup>532</sup>, y, aunque ésta ya habría sido considerada por Vitruvio (*De architectura*, VII), no cristalizaría hasta que Giotto, con su «mirada poco profunda de la vida» influida por Francisco de Asís<sup>533</sup>, profanara el naturalismo de la pintura medieval. Frente al cuaternarismo *quinario* gebseriano (el cual, en realidad, también se podría reducir a un dualismo), Florenski afirma que existen fundamentalmente dos percepciones *absolutas* del mundo en constante dialéctica a lo largo de la historia (dos principios morales espirituales excluyentes entre sí): la científica o perspectiva (mundanismo que Florenski demoniza) y la integral o no-perspectiva (naturalismo que Florenski diviniza):

«Nuestra tesis (j) afirma que el motivo por el que haya periodos de la historia de la creación artística en los que no se aplica el uso de la perspectiva no se debe a que sus artistas figurativos “no supieran” cómo emplearla, sino más bien a que decidieron ignorarla [tal sería el caso de los

---

de las focas» fue vista como un peligro para la integridad del sistema soviético, un régimen que paradójicamente se había concebido como una obra de arte total: en efecto, un proyecto geopolítico de mayor alcance «integral» que las extáticas aspiraciones de místicos como Gebser o Florenski (aunque, a efectos ontológicos, en muchos puntos, *contraria sunt circa eadem*). Groys, Boris (1993), *Obra de arte total. Stalin*, traducción de Desiderio Navarro, editorial Pre-Textos, 2008.

<sup>531</sup> Véase Florenski, Pável, *La perspectiva invertida*, traducción del ruso de Xenia Egórova, edición de Felipe Pereda, ediciones Siruela, Madrid, 2005, pp. 103-104.

<sup>532</sup> «No sólo por la razón histórico-técnica de que fue el teatro el primero en necesitar de la perspectiva, sino también por un impulso más profundo: la teatralidad misma de la representación perspectiva del mundo». Véase Florenski, op. Cit., pp. 34-35.

<sup>533</sup> Florenski, op. Cit., p. 45.

egipcios, según dice en otro lugar]. O, para ser más exactos, prefirieron utilizar *otro* principio de representación distinto del de la perspectiva; y si éste era su deseo es porque el genio de su época percibía y comprendía el mundo de tal manera que le era inmanente *esta práctica* de la representación. En cambio, aquellos otros periodos en los que se ha olvidado el sentido y el significado de una representación no perspectiva han sacrificado su sensibilidad hacia ella, ya que la completa transformación de la concepción de la vida conduce a una representación perspectiva del mundo. Tanto en lo uno como en lo otro existe una causalidad interna, su propia lógica forzosa, elemental en su esencia, y si tarda en manifestarse no se debe a la complejidad de su lógica, sino a la ambigua fluctuación del espíritu del tiempo entre dos autodefiniciones mutuamente excluyentes»<sup>534</sup>.

En el año en que esbozaba su teoría estética inspirado por la poesía de Rilke (1936), Gebser también hizo reseñas de algunos libros, entre los cuales uno versaba sobre la pintura del siglo XVI<sup>535</sup>. Además, su interés por el problema “metafísico” del tiempo ya se había manifestado en sendas reseñas de 1934<sup>536</sup>. No obstante, es muy probable que Gebser ignorase la obra de Florenski en el momento de concebir la suya, pues la traducción al alemán de *La perspectiva invertida* data de 1989<sup>537</sup>, y antes solo había sido traducida al italiano, también después de la muerte de nuestro autor<sup>538</sup>. Sin embargo, existe cierto consenso en que el concepto «perspectiva invertida» había sido acuñado en 1907 por el historiador del arte alemán Oskar Wulff (1864-1946), cuya obra sí pudo conocer Florenski<sup>539</sup>. Por otro lado, aunque lo

---

<sup>534</sup> Florenski, op. Cit, p. 43.

<sup>535</sup> Cf. Fuentes, año 1936.

<sup>536</sup> Cf. Fuentes, año 1934.

<sup>537</sup> Florenski, Pável, *Die umgekehrte perspektive: Texte zur Kunst*, edición de André Sikojev, Matthes & Seitz, Múnich, 1989.

<sup>538</sup> Florenski, Pável, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, traducción de Nicoletta Misler, La Casa del Libro, Roma, 1983.

<sup>539</sup> Cf. Lock, Charles, “What is Reverse Perspective and Who was Oskar Wulff?”, en *Sobornost/ Eastern Christian Review*, N°33, 1, 2011, pp. 60-89.

cita para criticarlo<sup>540</sup>, el artículo de Wulff, *Die umgekehrte Perspektive und die Niedersicht: eine Raumanschauungsform der altbyzantinischen Kunst und ihre Fortbildung in der Renaissance*<sup>541</sup>, aparece en un trabajo de Panofsky sobre la perspectiva que Gebser pudo leer en aquella época. Teniendo esto en cuenta, aunque no disponemos de datos consistentes que lo confirmen, es probable que Gebser conociese el concepto de «perspectiva invertida» en el momento de idear su noción de la «aperspectiva», ya que el problema del perspectivismo era un tema en boga en la época, sobre todo en la Historia del Arte.

«Cuando empleamos este concepto por primera vez [“perspectívico”], lo hicimos para sugerir una distinción entre esta forma de pensamiento y aquella que denominamos la forma de realización “aperspectiva”. Posteriormente constatamos que este concepto de la perspectividad ya había sido empleado de varias maneras. Por ejemplo, por G. Teichmüller, que habla principalmente del “tiempo perspectívico” como del tiempo falso y aspira a la intemporalidad, esto es, pretende una regresión. Jaspers también se ocupa de esta cuestión, ya que habla de la «imagen del mundo» del individuo que es una «perspectiva individual, una cápsula individual», mientras que Graumann (1960) ha hablado recientemente de una «psicología de la perspectiva», aunque esta crítica de nuestro concepto de perspectiva pasa por alto que al ser expresión (o fenómeno) de lo mental no debería ser psicologizado. Y Ortega y Gasset habló una vez, como «espectador», de su perspectiva particular, que él

<sup>540</sup> «Lo hizo de una manera tan expresa [criticar a Wulff], que todo mueve a pensar que el autor [Panofsky] le tenía una especial manía a cualquier aspecto que se apartara de su particular visión de la existencia, en la perspectiva cónica, de una línea continua de progresión desde el mundo clásico al Renacimiento, cuestión nada rara por lo demás en la escuela alemana». Extraído de Baldrich, José M<sup>a</sup> Gentil, *Sobre la supuesta perspectiva antigua (y algunas consecuencias modernas)*, IUACC, Sevilla, 2011, p. 170. Panofsky dice lo siguiente sobre Wulff: «Hay que rechazar, en todos sus aspectos, la explicación de O. Wulff (j) que considera la “perspectiva inversa” como auténtica inversión de la perspectiva normal, en la que el cuadro hubiese sido concebido desde el punto de vista de un espectador inmerso en él y no exterior a él». Véase Panofsky, Erwin (1927), *La perspectiva como forma simbólica*, traducción de Virginia Careaga, Tusquets, Barcelona, 2003, nota 30, p. 133.

<sup>541</sup> Publicado en *Kunstwissenschaftliche Beiträge*, dedicados al historiador Agust Schmarsow (1853-1936), Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1907, pp. 1-40.

relaciona con la verdad y resume en la trinidad de una perspectiva visual, intelectual y valorativa, una perspectiva completa, en la que no solo se unifican cosas reales e imaginarias, sino ante todo las deseadas y soñadas. Nuestro concepto de perspectiva tiene muy poco que ver con semejante definición, ya que, además, aplica conceptos espacializadores a fenómenos mítico-psíquicos, como ocurre con la “cápsula” de Jaspers. En cambio, otro concepto de perspectividad podría dar motivo a malentendidos o confusiones. Fue introducido, al parecer por Louis Locher, en la “geometría proyectiva” para explicar las “redes de Moebius”. Se trata de interrelaciones proyectivas de varias figuras de un plano, que representan perspectividades, al ser “apariencias de una serie de puntos o secciones de un grupo de planos” que tienen el “centro de su perspectividad” en un punto de intersección de planos o “que pueden ser transferidos unos a otros mediante una cadena de perspectividades”. Esta multiperspectividad parece, en cierto modo, aperspectivica en nuestro sentido, toda vez que en ella no se manifiesta ninguna sectorialización aislante./ Para la formulación y descripción de nuestro concepto de perspectividad, partimos de la perspectiva de Leonardo da Vinci y, en el segundo capítulo, expusimos la perspectivación inducida por la perspectiva y la sectorialización del mundo resultante. Allí llamamos la atención sobre el concepto de “pirámide visual” acuñado por Leonardo. La imagen fundamental de este modo de percepción, que es capaz de expresar en gran parte la forma de pensamiento de nuestro tiempo, es el triángulo, ya sea éste vertical u horizontal; es vertical cuando lo consideramos como una de las superficies de una pirámide; y es horizontal cuando se ve como plano en perspectiva»<sup>542</sup>.

Sin negar del todo la sinceridad de estas afirmaciones, es muy probable que Gebser hubiera entrado en contacto con la problemática del «perspectivismo» antes de idear su particular formulación. Por ejemplo, los trabajos de Ortega *La deshumanización del arte* (1925) o

---

<sup>542</sup> OP, pp. 368-369.



*El espectador* (1921)<sup>543</sup> en los que se trataba el problema de la perspectiva, gozaban de notable repercusión en la República española en la que por entonces vivía nuestro autor. Además, Ortega y Gasset fue uno de los primeros autores en relacionar la Teoría de la Relatividad General de Einstein con la doctrina del perspectivismo en *El tema de nuestro tiempo* (1923)<sup>544</sup>. Frente a Ortega, Gebser postularía una síntesis mística de las perspectivas, la aperspectiva, de ahí se sirviera de la obra del español para proponer una mixtificación aureolar que la superara.

Más allá de los manuales sobre geometría y «percepción apotética» renacentistas (Gebser califica el Renacimiento primitivo, en el que aparecen estos primeros escritos, de «años dramáticos»<sup>545</sup>), el adjetivo perspectívico (*perspectivisch*) ya se aplicaba, al menos en el siglo XIX, a una forma de pensamiento, sobre todo en el contexto de descripciones de obras de arte<sup>546</sup>, y la idea de una «perspectiva sagrada» («Das heilige Perspektiv...»<sup>547</sup>, aquella visión desde la eternidad

<sup>543</sup> Gebser cita este trabajo en OP, p. 369.

<sup>544</sup> Véase Ortega y Gasset, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, en *El tema de nuestro tiempo*, Calpe, Madrid, 1923, pp. 213- 244. El Perspectivismo es una de las doctrinas fundamentales del pensamiento de Ortega. Influido por las ideas de Nietzsche, el perspectivismo sostiene que todo conocimiento está anclado en un punto de vista y la propia realidad es multiforme. Este tema lo desarrolla en obras como *Adán en el Paraíso* (1910), *Meditaciones del Quijote* (1913), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *¿Qué es filosofía?* (1929) o *El origen deportivo del estado*, publicados en *El espectador* (8 tomos, 1916-1934). La problematización de la perspectiva tal y como es formulada por Ortega bien podría haber afectado al joven Gebser, cuyo proyecto casi puede entenderse como una respuesta a las siguientes palabras: «¿De dónde viene el mundo, adonde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. *Necesitamos una perspectiva íntegra*, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida!». (La cursiva es mía). Texto extraído de Ortega y Gasset, José, “¿Qué es Filosofía?”, en *Obras Completas*, volumen VII, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 311.

<sup>545</sup> OP, p. 48.

<sup>546</sup> Por ejemplo, en: Riegl, Alois, *Stilfragen*, Berlín, 1893, p. 229.

<sup>547</sup> Arnold, Gottfried, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Vol. 2, Frankfurt, 1700, p. 152.

divinamente diluida en el «todo trascendente»), no era menos recurrente en la retórica teológica<sup>548</sup>. La afectada exageración de las consecuencias del «perspectivismo ciclópeo» (al que solo se puede otorgar forzosamente la hegemonía de la representación durante la «modernidad», pues han existido infinidad de variaciones y perversiones de las posibilidades que abrieron Brunelleschi, Alberti, Da Vinci y compañía), lejos de restringirse al gremio de los artistas y sus historiadores, atraviesa toda la filosofía del siglo XX, principalmente la francesa, que a nuestro juicio desvirtuó sus implicaciones ontológicas, aquejada como estaba de psicologismo fenomenológico<sup>549</sup>.

Pero tradicionalmente existía un recurso gramatológico para “escapar” de la cuadratura “representativa”; una suerte de «sobrevuelo conceptual» (como diría Deleuze) que se abriría sobre el horizonte semántico manteniendo la tensión (“espiritual”, “energética”) del supuesto «no-lugar» originario (el del «claro del bosque» heideggeriano): este recurso no es otro que el empleo del prefijo griego «a-». Gebser expresa su necesidad como sigue:

---

<sup>548</sup> También, «Der Glaube ist die rechte Perspectiv durch den finstern Thal dess Todes hindurch zu sehen...». Thebesius, Adam, *Sterbender Christen Seelen-Schatz*, Breslau, 1631, p. 107.

<sup>549</sup> El tema de la óptica piramidal y la geometría perspectíva, que había sido objeto de un fructífero diálogo entre matemáticos y filósofos franceses en los siglos XVII y XVIII (Descartes, Condorcet, Pascal, Bosse, Desargues, Monge y tantos otros) será replanteado por varios autores en el siglo XX (por ejemplo, la arqueología de los panópticos y el estudio de las Meninas de Velázquez de Foucault pueden inscribirse dentro de esta polémica contra la perspectiva de un yo centrado). Diez años después de la muerte de Gebser, en 1983, Peter Sloterdijk publicaría su famosa *Crítica de la razón cínica*, una obra que además de citar la noción de «mundo aperspectívico» gebseriano (p. 714) —como ya hemos visto—, se abría con constantes alusiones a un «aumento de las perspectivas» que, a juicio del autor, se habría dado a inicios del siglo XX: «En un mundo que ha estallado en infinidad de perspectivas, las “grandes miradas” corresponden de hecho y por entero más a los ánimos discretos que a los ilustrados, educados por lo dado. Ninguna Ilustración tiene lugar sin que produzca el efecto de destruir el pensamiento del punto de vista y disolver las morales perspectivas convencionales; desde un punto de vista psicológico esto está en relación de dependencia con la dispersión del Yo y, desde un punto de vista literario y filosófico, con la decadencia de la crítica». Sloterdijk, Peter (1983), *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid 2003 (4ª, 2007), pp. 22-23. Sloterdijk, que en esta época escribe convencido de la decadencia de occidente preconizada por Spengler, cita a Walter Benjamin como portavoz paradigmático de la supuesta crisis de la crítica que acompañaría a principios del siglo XX al aumento de perspectivas y a la pérdida de un punto de vista privilegiado para efectuarla.

«Por eso [porque según Gebser vivimos en una nueva “conciencia lingüística”] necesitamos un término que se sitúe por encima de la ambivalencia de la palabra radical, y también sobre el dualismo de los conceptos opuestos. En consecuencia, nos servimos del prefijo griego “a” no en el sentido del *alfa negativum*, sino en el del *alfa privativum*, y lo acoplamos a la palabra derivada del latín porque este prefijo “a” posee un carácter liberador (*privativum*, *deprivare* = liberar). En la designación “aperspectívico” se revela, por tanto, un proceso de liberación de la expresión, de una liberación de la validez exclusiva tanto de lo perspectívico como de lo imperspectívico, e incluso de la limitación preperspectívica. Así pues, nuestra designación no contiene el intento de aunar lo imperspectívico con lo perspectívico, que son de por sí coexistentes; tampoco constituye el intento de crear una síntesis; no es ninguna reconciliación de lo que, volviéndose deficiente, se tornó irreconciliable. Si “aperspectívico” fuera tan solo una síntesis, entonces no significaría otra cosa que “perspectívico-racional” y sería, como toda conciliación, solo limitada y provisionalmente válida, puesto que toda unión está amenazada por una nueva desunión. Lo que a nosotros nos interesa es la integridad, en última instancia el todo; y este intento de una integración es lo que también expresa nuestro término “aperspectívico” es la designación diferenciadora para una percepción de la realidad que, sin estar fijada de manera perspectívica, solo presenta un fragmento de la realidad, o que, al estar en un flujo imperspectívico, tan solo permite obtener un asomo de la realidad»<sup>550</sup>.

En la época en que Gebser acuñó el término «aperspectívico» (*aperspektivisch*) era común entre los filósofos alemanes el uso de un término de *quasi* análoga función relacionado con la percepción y la representación: la *Apperzeption*. Esta noción, que Gebser no cita en OP, ya había sido empleada por Descartes (*apercevoir*) en *Los principios de la filosofía* y en el *Tratado de las pasiones*, luego por Leibniz en la *Monadología*, y por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* («apercepción

---

<sup>550</sup> OP, pp. 25-26.

trascendental»), siendo adaptado a la psicología por J. F. Herbart, y difundido por Spencer, Lotze y, sobre todo, Wilhelm Wundt (*Grundzüge der Physiologischen Psychologie*).

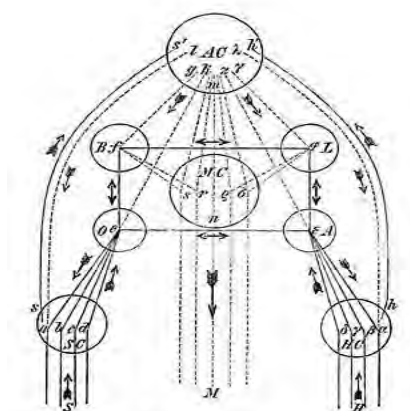


Fig. 105. Schema der hypothetischen Verbindungen des Apperceptionscentrums. SC Sehzentrum. HC Hörzentrum. S zentrale Sehnervenfaser. H ebensolche Hörnervenfaser. A, O sensorische, L, B motorische Zwischenentren. MC directes motorisches Centrum. M motorische Centrifasern. AC Apperceptionscentrum. ss', h h' centripetale Bahnen zu dem letzteren, la, gf u. s. w. centrifugale Verbindungen desselben.

«Apperzeptionszentrum» (Wundt, Wilhelm, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1903, 5ª ed., Vol. 1, p.324).

En general, para estos autores<sup>551</sup>, la *apercepción* no solo sería la «unidad sintética originaria» que posibilitaría toda percepción (la «percepción pura», la concepción primaria de las formas *a priori*), sino también aquella conciencia más alta que se tiene de lo percibido, su unidad trascendental («meta-percepción»), muchas veces identificada con la beatífica «visión de Dios», como sugiere Menéndez Pelayo hablando de la experiencia mística (luminica) de Miguel Servet<sup>552</sup>. A nuestro juicio, la ambigüedad que rodea a este concepto responde a un

<sup>551</sup> Véase la entrada correspondiente al término «apercepción» en Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1965, vol. 1, pp. 116-117.

<sup>552</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino, *Ensayos de crítica filosófica*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1892, p. 158.

mecanismo mixtificante análogo al que «define» lo aperspectívico en la propuesta de Gebser. Salvando las distancias, la misma lógica seguiría el concepto de «apresentación» (*apräsentation*) empleado por Husserl en *Meditaciones cartesianas*, donde el fenomenólogo (cuya filosofía Gebser consideraba una de las principales manifestaciones del «mundo aperspectívico»<sup>553</sup>) lo define como «apercepción analógica»: la aprehensión o intuición directa -no deliberada- del «otro» –Dios, lo humano, etc.– como semejante a mi, y con el que se produce un «originario apareamiento»<sup>554</sup>. Al margen de esta metafísica presencialista, y para impugnar la pretensión *new age* de nuestro autor –según la cual, la «conciencia» de la artificiosidad del perspectivismo era exclusiva de la época contemporánea–, baste recordar que, ya en el siglo XV, Piero della Francesca llamaba la atención sobre los límites de la construcción en perspectiva *artificialis*, pues al contrario de lo que ésta sugiere, «le cose vedute s'*apresentano* socto diversi angoli»<sup>555</sup>, una advertencia que entroncará, a principios del XX, con la ruptura cubista del monoperspectivismo que tanto impresionaría a Gebser.

«Consideremos por último la validez general de la palabra “aperspectívico”, que de ningún modo debe ni puede concebirse como una aplicación extensiva de conceptos de la historia del arte. Con la introducción de este concepto en su momento (1936-1939), establecimos un vínculo con la tradición, tanto de las ciencias de la naturaleza como de la técnica artística de Occidente. La perspectiva perfeccionada por Leonardo da Vinci tiene una importancia fundamental para nuestra comprensión del mundo, tanto científico-técnica como artística. Sin la perspectiva jamás habrían sido posibles ni el dibujo técnico ni la pintura tridimensional. Y Leonardo

---

<sup>553</sup> Véase OP, pp. 589-560 y 624.

<sup>554</sup> Husserl, Edmund (1929), *Meditaciones cartesianas*, introducción, traducción y notas de Mario A. Presas, ediciones paulinas, Madrid, 1979, pp. 174-188, principalmente. Para una crítica al espiritualismo husserliano, véase Bueno, Gustavo & col., *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas*, Tomo I, Fundación Juan March, Oviedo, 1976, p. 194.

<sup>555</sup> Piero della Francesca (ca. 1482), *De prospectiva pingendi*, libro I, fol. 1, ed. Chiara Gizzi, Ca'Foscari, Venecia, 2016, p. 81. La cursiva es nuestra. Vid. «Apresentarse» en glosario de op. Cit. También Damisch, Hubert (1987), *El origen de la perspectiva*, Alianza, Madrid, 1997, p. 289.

da Vinci, al mismo tiempo científico, ingeniero y artista, fue el primero en ejecutar con la máxima perfección tanto el dibujo técnico como la pintura en perspectiva. La aperspectiva tiene validez en el mismo sentido, es decir, tanto científica como artísticamente. Este fundamento significativo no puede pasarse por alto. El concepto “aperspectívico” obtiene de aquí su legitimación para ser aplicable y vinculante tanto en las ciencias de la naturaleza como en las humanidades y en el arte./ Esperamos demostrar que el mundo aperspectívico que estamos viendo originarse nos puede liberar de la herencia ya obsoleta de otros dos mundos: del mundo imperspectívico y del perspectívico»<sup>556</sup>.

---

<sup>556</sup> OP, pp. 26-27. Cabe mencionar que Gebser pasa por alto una práctica que ya era habitual en el Renacimiento tras el desarrollo de la geometría proyectiva: la *anamórfosis*. Este método para representar deformaciones en tres dimensiones violando la unilateralidad de la perspectiva sería de común impartición en las escuelas de Artes europeas entre los siglos XVI y XIX, y conocería en el siglo XX, con Escher, a su más famoso exponente. Es más, la *anamórfosis* no sólo aparecía ya en los tratados de Piero della Francesca sobre la perspectiva, sino que sería teorizada y practicada tanto por Leonardo da Vinci (a quien Gebser consideraba “primer motor” del «mundo perspectívico») como por Alberto Durero (Gebser había hecho una reseña de un libro dedicado a su pintura el mismo año en que concibió el término «aperspectívico»). Vid. Da Vinci, Leonardo (1478-1519), *Códex Atlánticus*, “La anamorfosis”, f. 35, verso a, Biblioteca Ambrosiana. Citado en Gómez, María, *Anamorfosis. El ángulo mágico*, Universidad de Valencia, Valencia 2008, p. 23. El concepto y la técnica de la *anamorfosis* serían más ampliamente desarrollados en el siglo XVII por el francés Jean-Louis Vaulezard y el español José García Hidalgo, entre otros. Por lo demás, el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno reformuló la noción de anamórfosis en oposición al emergentismo. Así se define el término *anamórfosis* en la Enciclopedia Symploké: «Concepto dialéctico utilizado por el materialismo filosófico para referirse a aquellos procesos en los que se constituyen nuevas realidades por recombinación o refundición de otras realidades preexistentes. Desde una perspectiva ontológica, la anamórfosis se opone al emergentismo, puesto que destaca la riqueza de la materia al permitir la configuración de nuevas realidades a partir de procesos de confluencia de corrientes múltiples y heterogéneas (sin que ello suponga la aparición “misteriosa” de nuevas cualidades). Desde una perspectiva gnoseológica, la anamórfosis se opone al reduccionismo, ya que admite la irreducibilidad de las nuevas realidades anamórficamente constituidas. El concepto de anamórfosis puede aplicarse a muchísimos campos: al campo de la biología, de la física, a los campos de las ciencias humanas, etc.». Para un ejemplo, véase la “Anamórfosis del poder etológico en el poder político”, García Sierra, Pelayo, *Diccionario Filosófico*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 565.



Sea como fuere, frente a estas poéticas<sup>557</sup>, podemos concluir diciendo, con Gustavo Bueno, que el objeto percibido empíricamente no resulta de la «superposición “picassiana” de diversas perspectivas desde las cuales fuera posible mirarlo, pues estas perspectivas son infinitas, y su superposición daría solo una mancha borrosa»<sup>558</sup>.

#### 4.8. SOBRE EL EMPLEO LISOLÓGICO DEL TÉRMINO «ORIGEN» EN EL CONTEXTO FILOSÓFICO EN QUE SE ELABORA OP

La jerga de «lo originario» se puede considerar un paradigma retórico-terminológico entre los autores alemanes de principios y mediados de siglo XX. Pero, aunque este ambiente pesa sobre ella, la inclusión del término *Ursprung* («origen») en el título de la obra *Ursprung und Gegenwart* (*Origen y presente*) fue una elección posterior a su redacción sugerida por Alfred Günther, un lector de la Deutsche Verlags-Anstalt (DVA). Gebser se encontraba con Günther buscando un título definitivo para el borrador *Die Aperspektivische Welt* que amalgamara los «elementos activos fundamentales» de la obra. Estaban barajando posibilidades que no fueran demasiado pegadizas pero que causaran efecto en un posible comprador al remitir a «elementos que todas las personas se cuestionan» (conceptos como *Geburt* –nacimiento-, *Untergang* –ocaso-, *Aufgang* –amanecer-, etc.),

---

<sup>557</sup> Como ya vimos para el caso de Florenski, la retórica teológica («origen de todos los principios», «ángulo de todos los ángulos») se filtrará en buena parte de la teoría estética del siglo XX. «La mirada metafísica está íntimamente ligada a la teoría de la perspectiva. Es otro ángulo, pero en la medida en que se trata del ángulo de las cosas, es en el que éstas quieren ser vistas, y por lo tanto es el ángulo de todos los ángulos. La máxima naturalidad se consigue así dentro de la máxima artificiosidad». Molinuevo, José Luis, *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 122.

<sup>558</sup> Bueno, op. Cit. 1972, p. 92. «Cuando yo percibo una manzana veo unas manchas y reconstruyo (anamnesis) otras operaciones con la confianza de que esta reconstrucción se mantenga en el invariante de referencia y, dentro de él, con la confianza o la fe en el actor o en el rey que me muestra el fruto dentro de esa invariante». *Ibid.*, p. 93.



cuando Günther exclamó: «*¡Ursprung und Gegenwart (Die Aperspektivische Welt)!*»<sup>559</sup>.

El término *Ursprung*, «origen» (o su plural «orígenes»), aparece con connotaciones metafísicas- espiritualistas («fuente creativa trascendental») y apriorísticas («presencia más allá del espacio y el tiempo») unas 106 veces a lo largo de OP, y ello sin contar las notas, los títulos, o las veces en que se emplea con connotaciones menos metafísicas («origen» como lugar de procedencia de un objeto, de una lengua, etc.). Las perífrasis más repetidas aluden a la «presencia del origen» o a la «actualización del origen desde el presente», pues, según Gebser, el origen «en virtud de su esencia es siempre actual, lo que no se puede decir del “principio”»<sup>560</sup>. Por su parte, la relación de este origen con lo «espiritual» en tanto «fuente creativa» es explícita a lo largo de todo el libro: «El fenómeno que desencadena el origen es de naturaleza espiritual. Con cada mutación de la conciencia le resulta al hombre más realizable. Y con respecto a la que se está produciendo hoy, se puede hablar de una concreción de lo espiritual»<sup>561</sup>.

Con el desarrollo de las disciplinas históricas y la “intromisión” de aspectos temporales en ciencias como la biología (el paso del esquema fijista de las especies linneanas al esquema evolucionista de Darwin -el cual, primitivamente, ya había sido especulado por Anaximandro-) o la geología (el registro de los estratos geológicos reforzaría la idea de la superposición de capas históricas), se propició una reinterpretación del cosmos en términos historicistas-evolucionistas que ponía en duda la eternidad de la tierra y sus especies. Es decir, si el planeta y todo lo que en él habita no es eterno, la conclusión es que debió tener un origen. Aunque con mayor sabor metafísico, Gebser expresaría una impresión similar sobre este fenómeno:

---

<sup>559</sup> La anécdota la cuenta Gebser en una carta a Konrad Nussbächer: Burgdorf, 13.5.1949; en LJG – SLA, Berna.

<sup>560</sup> OP, p. 84.

<sup>561</sup> OP, p. 741.

«Estratos geológicos y psicológicos dominan el mundo conceptual de una investigación que tiene como único objeto la tierra y el hombre. Son estratos en los que se hace patente el tiempo que se pierde en lo desconocido: en el origen, que se trasluce en los conceptos del “fenómeno originario”, de la “palabra primordial”, de la “roca primordial”, de la “planta originaria” de Goethe, incluso en los “arquetipos” de C. G. Jung; todos estos conceptos dejan ver además los esfuerzos por la comprensión de lo no-espacial. Ya no se busca teológicamente lo desconocido, sino que se investiga desde una perspectiva antropológica, lo cual conduce al descubrimiento del “tiempo” en sus múltiples modalidades manifestativas. Éstas tienen en común el carácter inespatial»<sup>562</sup>.

En realidad, ya los antiguos habían constatado la muerte de algunas estrellas en el firmamento, pero el primitivo estado de las ciencias de la época dificultaba la elaboración de un sistema general que diera cuenta de esos fenómenos. Desde la nueva plataforma de la mecánica newtoniana, Kant ofrecerá en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) uno de los primeros intentos sistemáticos por dar una explicación evolutiva de la historia cósmica. Según Kant, la Creación tuvo un comienzo, pero nunca está terminada o completa, sino que habrá infinidad de épocas futuras durante toda la eternidad. La cohesión de las galaxias del universo (el cual, por lo demás, también se figuraba como una esfera) estaba garantizada, según Kant, por la fuerza de la gravedad newtoniana, pero tanto los animales como las estrellas, las plantas y los planetas estaban sometidos a una continua creación y destrucción.

Es posible que fuese esta connotación de no retorno (de avance continuo), también sostenida por Herder («somos transportados siempre adelante; la corriente nunca vuelve a su fuente») la idea de progreso que molestaba a Gebser<sup>563</sup>, y por eso buscaría el retorno a un

---

<sup>562</sup> OP, p. 564.

<sup>563</sup> Lo que no tiene sentido es que incluya a Krause entre los apologetas de este tipo de progreso (como hace en la página 79), pues su sistema era tan reintegracionista como el gebseriano.

«origen» sito más allá de esa historicidad desangelada, una historicidad que vivenciase la eterna creación (en esta línea, siguiendo a Dilthey, Heidegger distinguía entre *Histoire* y *Geschichte*<sup>564</sup>). En este contexto, las filosofías de lo originario de principios de siglo XX suponen una interpretación lisológica (absolutista, energetista) de un problema, el del «origen», que se había introducido desde el siglo XVIII en las más variadas disciplinas.

José Luis Molinuevo, el autor en lengua castellana que más libros ha dedicado a la obsesión por «lo originario» en el pensamiento alemán de principios y mediados del siglo XX, acuñó la categoría «estéticas de lo originario» para referirse a la obra de una serie de autores que parecían movidos por unas coordenadas ontológicas y unas ambiciones mitohistóricas similares<sup>565</sup>. Entre ellos, principalmente,

<sup>564</sup> La filosofía de la historia de Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), expuesta en su correspondencia con Wilhelm Dilthey y que influirá en el Martin Heidegger de *Ser y Tiempo*, se caracterizaría por diferenciar entre *Geschichte* (vívida) e *Historie* (objeto de estudio), y por anunciar el fin del individualismo y el racionalismo asociado a la modernidad. *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem Philosophischen Nachlaß*, Tübingen 1956. Carta de 21.8.1889: «Der 'moderne Mensch', d.h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Behrrabenwerden» (1923, 83). «Nach meiner sich befestigenden Überzeugung stehen wir an einem historischen Wendepunkte älmlich wie das 15. Jahrhundert» (1891; 1923, 128). «Unsere Zeit hat etwas von dem Ende einer Epoche» (1892; 1923, 140). Citados en Van der Pot, Johan Hendrik Jacob, *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 1999, p. 331, a partir de *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877 - 1897*, Halle 1923, Reprint Hildesheim 1995. Véase también Jerzy Krakowski (editor): *Dilthey und Yorck: Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*, Wrocław 1996. Gebser tuvo noticia de estas ideas a través de la obra de Heidegger “La sentencia de Anaximandro”, que cita en la página 578 de OP.

<sup>565</sup> La expresión sería adoptada a partir de 1984 por un grupo de eclesiásticos de la Universidad de Salamanca: La *Esthetica originaria* fundada por Santiago Pérez Gago. Nótese que esta mística de la «luz originaria» comparte algunos lemas y símbolos con Gebser, como el recurso al «se» (OP, p. 743), al que incluyen en el *omnipampromythossé*: «El “se” promythos es mito de los mitos: omnipamprotopromythos. No es pronombre: no es palabra que ponemos ni pronunciamos. Es palabra que nos pronuncia. Este promythos es desconocido en gramática. No es pronombre reflexivo, ni recíproco, ni signo de pasiva refleja, que tienen sujeto inmanente (peinar-se, vestir-se, calzar-se, lo puede hacer un sujeto cuando él quiera). El “se” promythos es velada alusión al sujeto transcendente (enamorarse, fluvializarse, oracionarse, incensarsej que se hace siempre en nosotros al margen de nuestra voluntad)». Véase página citada, sección “signos y símbolos”. Al respecto, Gebser dice que «este “se” es lo que pasa a través de todo, y en él lo “diáfano-espiritual” se hace transparente

estarían Martin Heidegger y Ernst Jünger. No obstante, como hemos tenido ocasión de comprobar, el fenómeno no se reduce a estos autores. ¿En qué consisten, entonces, estas «Estéticas de lo originario»? Molinuevo las define así:

«La Estética de lo originario es la sensibilidad de los orígenes. ¿En qué consiste esto? No es la vuelta *a* los orígenes, en el sentido de un pasado ideal, a pretendidas edades de oro, sino la vuelta *de* los orígenes, es decir, hacer que los orígenes vuelvan. No quiere ser un «neo», más bien reacciona contra ellos como parte de una cultura gastada. No quiere ser una vuelta romántica a fuentes que se han secado y que interesa conservar, bien sea por curiosidad o por nostalgia, sino que la palabra «originario» alude a un sentido activo: la fuente no es sino mana, el origen no es tal si no sigue actuando»<sup>566</sup>.

¿Cuáles serían sus características comunes? Según José Luis Molinuevo, estas estéticas coincidirían en la fundación de una nueva mitología<sup>567</sup> (aunque «no es un retorno al mito, sino que es el mito que retorna»), motivada por una nueva «sensibilidad para el tiempo» (Ortega: «nuestro tiempo es nuestro destino»), en la que el presente es juzgado como un periodo de crisis y transición, de decadencia, lo que se traduce en una «nueva sensibilidad para con la historia»<sup>568</sup>.

«En este contexto nihilista, la Estética de lo originario se afianza en el periodo comprendido entre las dos grandes guerras mundiales. Pero ya tiene su origen a finales del siglo XIX en el rechazo de las filosofías materialistas y positivistas que han seguido a la caída del idealismo,

---

en la presencia actual del origen». OP, p. 212. Por lo demás, también Santiago Pérez Gago, principal teórico de esta estética y fundador de la Nueva Escuela de Salamanca, era afín a la jerga de lo integral, de ahí el título con el que la editorial Órbigo está publicando sus obras: *Partida a la Integridad*.

<sup>566</sup> Molinuevo, José Luis, «Paisaje vacío de hombres», en *¿Deshumanización del arte? (Arte y escritura II)*, editado por Jose Luis Molinuevo, Universidad de Salamanca, 1996, p. 184.

<sup>567</sup> Molinuevo, José Luis, *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 89.

<sup>568</sup> Molinuevo, op. Cit. 1996, pp. 185-188.

filosofías que se identifican con un desarrollo-decadencia de la modernidad inspiradas por la ideología burguesa de la seguridad, el pacto y el compromiso»<sup>569</sup>.

Sin embargo, estéticas de lo originario hay muchas. La de Jünger, a quien Gebser cita solo de pasada para criticarlo (le molesta su «actitud heroica», que califica de forzada <sup>570</sup>) consistiría, según Molinuevo, en «una vuelta y recuperación de los orígenes que vienen hacia nosotros porque siempre han estado ahí como sustrato escondido».

«La vuelta a los orígenes es la respuesta a la llamada del origen. Los orígenes no tienen aquí un sentido cronológico y conservador, de volver a lo antiguo o a la antigüedad históricas. Por el contrario, lo que se intenta es simplemente ver (es la palabra clave) las cosas tal como son hoy. El modo de ver, y lo que se quiere ver, no la superficie, sino el ser las cosas, es lo que caracterizan a esa estética como originaria. Se quiere ver lo invisible, pero que sustenta, en lo visible, lo sensorial, que es su manifestación. En ella nos encontramos una de las formulaciones más abstractas de la reivindicación de lo concreto»<sup>571</sup>.

Pero también Heidegger y De Chirico se adscribirían, según Molinuevo, a este relato:

«En este retorno a los orígenes como preparatorio del salto, la existencia cobra un carácter etimológico y arqueológico tanto en De Chirico como en Heidegger. (j)/ El camino es ahora un trampolín en el que no se trata de recorrer la cadena sin fin de lo causal, como imagen moderna del camino. El origen («Ur»), es un salto («*Sprung*») a los orígenes (*Ur-sprung*). (...) / La Filosofía se vuelve hermenéutica del origen. Se trata de recorrer el camino de la Historia de la Filosofía al revés, para llegar al origen no pensado de la Filosofía misma, es decir el pensamiento, antes

---

<sup>569</sup> Molinuevo, José Luis, *La estética de lo originario en Jünger*, editorial Tecnos, Madrid, 1994, p. 20.

<sup>570</sup> OP, p. 411.

<sup>571</sup> Molinuevo, op. Cit. 1994, p. 18.

de que tomara como una de sus posibilidades justamente la de la Filosofía»<sup>572</sup>.

Gebser entró en contacto con estas ideas a través del texto de Heidegger “La sentencia de Anaximandro”, del que en OP cita unos párrafos que, según él, confirmarían su intuición acerca del advenimiento de una nueva era:

«Nuestra opinión de que la época perspectivico-racional toca su fin también se ve apoyada por la filosofía, y además de una manera que no deja lugar a dudas. La obra de Martin Heidegger *Holzwege* [Caminos de bosque] contiene un trabajo escrito en 1946, “La sentencia de Anaximandro”. Es posible que esta sentencia sea la primera expresión del pensamiento occidental. Y, debido a la inclinación que sentimos los occidentales por este primer filosofema, Heidegger nos describe como «los frutos más tardíos de la filosofía». La filosofía, que comenzó con el pensamiento griego, ya que en ella se consumó la mutación de la conciencia mítica a la mental, se aproxima a su final. A esto se remiten las frases escatológicas que Heidegger escribe a continuación de las palabras citadas: “¿Estamos en la víspera de la transformación más enorme de toda la tierra y del tiempo del espacio histórico del que pende? ¿Estamos en el crepúsculo de una noche que conduce a un nuevo amanecer? ¿Estamos a punto de partir para emigrar a la tierra histórica de este crepúsculo de la tierra? ¿Está llegando ya la tierra del crepúsculo... somos hoy ya occidentales en un sentido que solo se revela por nuestro tránsito a la noche del mundo? ¿Qué nos importan todas las filosofías de la historia calculadas históricamente si, deslumbrándonos con las superficialidades del material reunido históricamente, explican la historia sin pensar los fundamentos de los motivos desde la esencia de la historia y ésta desde el mismo ser? *Somos* los frutos tardíos que somos? ¿Pero somos también los primeros en llegar al

---

<sup>572</sup> Molinuevo, op. Cit. 1998, p. 126, 131-132 y 136-137.

amanecer de otra época distinta, que ha dejado atrás las actuales representaciones históricas de la historia?»<sup>573</sup>.

En las *Preguntas fundamentales de la filosofía* encontramos varios ejemplos de la jerga heideggeriana de lo originario.

«Lo futuro es el inicio de todo acaecer. En el inicio está todo incluido. (j)/ La referencia originaria y genuina al inicio es por ello lo revolucionario, que mediante el cambio radical de lo habitual pone al descubierto nuevamente la ley oculta del inicio (j) *Lo futuro es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el gran inicio.* (j) El inicio solo se obtiene al experimentar creativamente su ley»<sup>574</sup>.

Recurriendo a la metáfora del salto, Heidegger insiste en «que el inicio es aquello *que de modo no desplegado en su grandeza alcanza adelante hacia el futuro*, que el retorno al inicio, de acuerdo con ello, puede ser un saltar adelante, si bien el *saltar adelante* autentico *hacia el futuro*, naturalmente solo bajo la única condición de que nosotros *iniciemos realmente con el inicio.* (j)/ presentimos nuestro instante histórico como aquél de la *preparación del otro inicio.* (j) El otro inicio está referido al único y primer inicio. Pero de tal manera que en el otro inicio es experimentado el primer inicio más originariamente y restaurado en su grandeza (j)»<sup>575</sup>.

Al margen de estas consideraciones sobre la tarea de responder a la «creatividad de lo originario», en el onto-teólogo de la Selva Negra también encontramos la misma relación entre temporalidad y libertad que invoca Gebser para la constitución de la nueva realidad. Dice así:

«Si el hombre es libre y si la libertad, como facultad para el bien y para el mal, constituye la esencia del ser humano, entonces el hombre singular solo puede ser libre

<sup>573</sup> OP, p. 578. Gebser cataloga a Heidegger como un teólogo secularizado.

<sup>574</sup> Heidegger, Martin (Curso de Friburgo 1937-1938), *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de la «lógica»*, edición de Ángel Xolocotzi Yáñez, editorial Comares, Granada, 2008, pp. 37, 38, 41 y 42.

<sup>575</sup> *Ibíd.*, pp. 105, 185 y 183.



si él mismo inicialmente se ha decidido por la necesidad de su esencia. Esa decisión no ha tenido lugar un día, en un instante de la serie temporal, sino que es una decisión por la temporalidad»<sup>576</sup>.

En 1949, año en que Gebser publicó el primer volumen de *Origen y presente*, aparecieron también en alemán las obras *Orígenes e historia de la conciencia*, de Erich Neumann, y *Origen y meta de la historia*, de Karl Jaspers. Pero las referencias epocales al «origen» no se agotan en estos autores. Por ejemplo, en 1947 se publicó póstumamente un libro de Hermann Keyserling (1880-1946), *Das Buch vom der Ursprung*<sup>577</sup>, en el que, al igual que en OP, se apelaba al origen como «primordialidad», no como «primitividad» («nicht Primivitât, sondern Primordialitât»). En el ámbito religioso tampoco han cesado las publicaciones que emplean el concepto de «origen» en sentido redentor-apokatastásico<sup>578</sup>, concepción de la que se nutren muchas

<sup>576</sup> Molinuevo explica las palabras de Heidegger como sigue: «La decisión por la temporalidad es la decisión por el origen, como *Ur-sprung*. Aquí se concentran los discursos anteriores de Heidegger: la decisión por el ser futuro es la decisión por el ser inicial, ya que lo que se es auténticamente es lo que se tiene que ser en cuanto que se ha sido siempre ya. La huella de Fichte es nuevamente perceptible en Heidegger. Se puede contrastar esto, sobre todo teniendo en cuenta la *Carta sobre el Humanismo*, con el dicho pindárico: “Llega a ser el que eres”». Molinuevo, *El espacio político del arte...*, op. Cit., p. 161. El párrafo de Heidegger citado por Molinuevo corresponde a un curso que Heidegger dio bajo el título *Schelling, vom Wese der menschlichen Freiheit, 1809*.

<sup>577</sup> Este enfoque tan oscuro y fantástico nos recuerda (y no sólo por el título) al *The Book of the Origin* de la serie de ciencia ficción Stargate. Véase: Keyserling, Hermann Alexander Graf von, *Das Buch vom Ursprung*, Roland-Verlag, Bühl/Baden-Baden, 1947; así como los tres volúmenes de la recopilación póstuma “Reise durch die Zeit” (1948-1963). Gebser cita a Keyserling en varias ocasiones a lo largo de OP: en referencia a la noción de «mutación» que ambos extrapolan de la biología a la conciencia (denominándola «mutación mundial»: *Gedachtnisbuch*, M. F. Rohrer, Imsbruck, 1948), y en relación al «miedo primigenio» que Keyserling opone al «hambre primordial» (*Südamerikanischen Meditationen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1933): OP, pp. 77 y 815.

<sup>578</sup> Véase, por ejemplo, el trabajo del teólogo protestante Antier, Guilhen, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le xxie siècle*, Labor et Fides, Ginebra, 2010. Por su parte, Emanuele Severino construirá su sistema filosófico (o teológico, deberíamos decir) a partir de una obra en cuyo título (*La struttura originaria*, 1958) ya se percibe una ontología monista-espiritualista solidaria de la gebseriana: «La estructura originaria es la esencia del fundamento. En este sentido, es la estructura anapodíctica del saber (j) y, por tanto, el estructurarse de la principalidad, o de la inmediatez. Ello implica que la esencia del

formulaciones poéticas, como la que hizo famosa el judío Karl Kraus: *Ursprung ist das Ziel*, «el origen es el destino»<sup>579</sup>. La noción también es recurrente en varias teorías estéticas de la época, como la de Paul Klee, para quien -como recoge Gebser en OP- la tarea del artista consistiría en «dar permanencia a la génesis (el origen)»<sup>580</sup>. Por lo demás, en otros influyentes filósofos de estos años también encontramos un uso lisológico del concepto origen. Por ejemplo, Walter Benjamin, criticando a Croce, diría que «el origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis».

«Por “origen” no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar. El origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado, y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro./  
(j) La historia filosófica, en cuanto ciencia del origen, es la forma que, a partir de la separación de los extremos y de los aparentes excesos de la evolución, hace surgir la configuración de la idea como una totalidad caracterizada por la posibilidad de una coexistencia razonable de tales opuestos.  
(j) Al filósofo le incumbe restaurar en su primacía, manifestándolo, el carácter simbólico de la palabra, mediante el que la idea alcanza conciencia de sí misma (j) y, como la

---

fundamento no sea algo simple, sino una complejidad, o la unidad del múltiple». Severino, Emanuele, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958, p. 7.

<sup>579</sup> Puesto en boca de Dios al final del poema “Der Sterbende Mensch”, se trata de uno de los versos más famosos del poeta austro-húngaro. Walter Benjamin encabeza con él su decimocuarta *Tesis sobre la Historia*. Véase Schulte, Christian, *Ursprung ist das Ziel. Walter Benjamin über Karl Kraus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

<sup>580</sup> Según Hans-Friedrich Geist, la obra de Paul Klee refleja «un presagio del origen espiritual de las cosas» Hans-Friedrich Geist, *Paul Klee*, Hauswedell, Hamburgo, 1948, p. 24. También: Georg Schmidt, «Paul Klee», en: *National-Zeitung*, Basilea, N° 89, 23 de febrero de 1941. Ambos son citados por Gebser en OP, p. 687. Antonio Gaudí formularía una teoría estética bastante parecida: «La originalidad consiste en el retorno al origen; así pues, original es aquello que vuelve a la simplicidad de las primeras soluciones». Gaudí, Antonio, *La originalidad es volver al origen. Aforismos*, Verde Halago, México 2010.

filosofía no puede tener arrogancia de hablar en tono de revelación, esta tarea solo puede llevarse a cabo mediante el recurso a una reminiscencia que se remonta a la percepción originaria»<sup>581</sup>.

Estas metafísicas de «lo originario» echaban sus raíces en la jerga espiritualista de tradición abrahámica con la que los teólogos pretendían solventar la paradoja de la *creatio ex-nihilo* de la religiosidad judeocristiana (frente al espiritualismo cíclico de la tradición hindú, budista, etc.). La noción de «origen», tal y como es tratada por el absolutismo teológico, se puede considerar uno de los principales analogados de Dios (sino el segundo analogado de Dios tras el Ser), su versión límite despersonalizada, aunque, al contrario del «primer motor inmóvil» aristotélico, este «origen» sí estaría en *continuum* actualizador con la «vida auténtica» (es decir, según los místicos, con la «vida espiritual» del *Dasein*). Y es que el de «origen» no era simplemente un «atributo» que por desplazamiento metonímico acabase sustituyendo a la tradicional noción de Dios, sino que ya era uno de los nombres con el que los teólogos se referían a él desde hacía siglos. Esta concepción divina del origen será la que asuma Gebser. Junto a ella, la noción de «fuente» (*Quelle* en alemán<sup>582</sup>) es otra de las analogías divinas tradicionalmente emparejada con la de «origen» (*Ursprung*), y por ello no es de extrañar que Gebser también recurra con frecuencia a ella, aunque con mayores precauciones metafóricas<sup>583</sup>. Con más precaución,

<sup>581</sup> Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, traducción de José Muñoz, Taurus, Madrid, 1990, p. 28, 30 y 19.

<sup>582</sup> Gebser familiariza la raíz de *Quelle* con la de *Qual* (dolor, tormento) sugiriendo que ese descender a las raíces, a las fuentes, es un proceso de concienciación doloroso. OP, p. 357.

<sup>583</sup> Por ejemplo, citando al físico Christoph Wilhelm Hufeland (1812), para quien: «Sólo una nueva fuerza del espíritu, alumbrada por la fuente divina primigenia, y un corazón puro, que nos lleve a la sencillez y al modo de antaño, pueden crear una nueva fuente de la vida en la masa inane, mediante la cual en la naturaleza física nacerá una vida, una pureza, una frescura y una fuerza nuevas. El nacido a medias tiene que nacer del todo». C.W. Hufeland, *Geschichte der Gesundheit neben einer physischen Charakteristik des jetzigen Zeitalters. Eine Vorlesung in der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Realschul-Buchhandlung, Berlín, 1812, p. 34. Citado por Gebser en OP, p.441. También, en el capítulo sobre lo creador y las musas: «La naturaleza de lo poético nos puede informar sobre el acto creador en el hombre. Conocer este acto es importante, ya que es la fuente de la nueva conciencia en el hombre (j). / Esta nueva conciencia es probable que se reconozca mejor no sólo donde se capte como expresión, sino con relación a la “fuente” a la que se dirige el

decimos, porque, frente a «fuente», la noción de «origen» presenta un mayor grado de abstracción en el que la referencia a elementos mundanales casi se ha difuminado del todo<sup>584</sup>.

En el Deutschen Textarchiv –que cubre el lapso temporal entre 1473 y 1927–, el término *Ursprung* (ya registrado en textos de 1494) aparece en contextos teológicos de principios del siglo XVII, como se puede ver en el *Vom wahren Christenthum* del teólogo protestante Johan Arndt, donde se suceden fórmulas del tipo «(...) ewigen Vrsprung/ welcher/ ist Gott euer Schöpffer/ nach welchẽ jhr Gebildet seidt (...), Gott ist ein Vrsprung des /Wesens vnd Lebens aller Creaturen/ (...) die Ewige Liebe ist ein Vrsprung deß Ewigen Lebens: Die Ewige Liebe Gottes aber ist in vnd durch Christum zu vns kommen», etc<sup>585</sup>.

---

hombre poético, creador, que se expresa. (j) / No podemos perder de vista la capacidad del hombre, que es el portador del acontecer mutacional. Esta capacidad, como hemos visto, es lo “creador”, esa extraña aptitud del hombre mediante la cual se manifiestan los procesos decisivos y constitutivos de la conciencia. Para expresarlo figuradamente: se ha de conocer la fuente de cuya agua se bebe». OP, pp. 455, 466 y 512.

<sup>584</sup> El término *origo* (origen) vendría del verbo *oriri* (surgir, nacer, levantarse, aparecer), el cual se suele asociar con la raíz indoeuropea *er-* (mover), y podría estar relacionado con la palabra griega *oros* (montaña), con la que se conforman términos como orografía. También la palabra Oriente se derivaría de *origo*, aludiendo al lugar por el que aparece el sol, mientras que Occidente se refiere al ocaso, el lugar por donde se oculta, lo que ha sido razón, como es de adivinar, de no pocas especulaciones etimológicas-espiritualistas, y que funcionan también de fondo en las coordenadas onto-históricas de Gebser.

<sup>585</sup> Arndt, Johann, *Vom wahren Christenthumb*, Vol. 4, Magdeburg, 1610. Otros subrayan el papel revelador originario de Cristo, como Matthias Kheil en *Scipio Davidis. Geistliches Söggelgeschlecht*, Praga, 1618: «Erflich/ *propter originem* von wegen deß Vrsprungs/ denn gleich wie ein Steckẽ/ oder Stab/ nicht von jhm felbt/ vnd ohn ge[-] fehr entfchet/ sondern auff einem Stock/ oder Baum wechset. Also auch Gottes wort hat feinen Vrsprung/ vnnd anfang von dem HERRen Christo/ dem Redner der H. Drey- faltigkeit». También los hay que se entretienen en adjetivar “infinitamente” a Dios (fuerza invisible, originaria, espiritual, sobrenatural, creadora, etc.): «da vnnatürlich/ vnd wider GOTT den Schöpffer/ vnd fein heiliges allein Seligmachendes Wort leufft/ Sondern allein natürlich/ aus jhrer vbernatürlichen/ vnlichtbaren/ vnbegreiflichen/ Geistlichen/ anziehenden Krafft/ welche jhren Originem vnd Vrsprung aus dem syderischen empfangen/ vnd jhre Wirkung durch die Elementa verbringt». Valentinus, Basilus, *Von den natürlichen vnd vbernatürlichen Dingen*, Leipzig, 1603. Avanzando hasta la tradición que precede «espacio-temporalmente» al nacimiento de Gebser, podemos señalar a un místico y teólogo alemán para quien la noción de *Ursprung* tenía las connotaciones hipostáticas y apokatastáticas que presenta en OP. Nos referimos a Karl Cristoph Planck (1819-1880), tío del famoso físico Max Planck y autor de una extensa obra heredera del idealismo absoluto que rechazaba tanto la

Es por eso que, cuando Gebser apela a la «evidencia» del «origen» como espiritualidad acrónica, a la vez primordial y mutacional (según convenga, «extáctica» o «fluida»), eternidad que inspira todas las cosas desde su «extimidad» (para decirlo a la manera de Lacan), no podemos sino recordar algunas de las tradicionales descripciones de lo divino, las cuales acabarían confluyendo, tras la Edad Media, con el proceso de la Filosofía monista (ya aventurada por los neoplatónicos): «con ella, la crítica de los dioses mitológicos, en nombre de un Dios único, que tiende a ser incorpóreo (o por lo menos, sin figura concreta), y finalmente infinito, llegará a su último extremo»<sup>586</sup>. Conceptos como los de «Absoluto» y «Origen» forman parte de ese conjunto de atributos teológicos hipostasiados que restan tras el «resquebrajamiento» de las religiones en su fase terciaria, y cuyo vigor se mantendrá a través de diversas poéticas mixtificantes. En este sentido, Gebser no se equivocaba del todo al afirmar que la Filosofía no es sino «Teología secularizada»<sup>587</sup>, pues tal era la herencia del Idealismo.

---

teleología hegeliana como el evolucionismo darwinista (no en vano se había formado en el Seminario Evangélico de Tubinga) y pretendía ofrecer un «nuevo» sistema filosófico que inevitablemente nos recuerda a la «Eteología veritativa» gebseriana: el «Realismo Puro». Extasiado en la «perspectiva» teológica, Planck postulaba un *Ursprung* en el que el ser humano viviría en unidad armónica con el todo o la naturaleza, y al que debía regresar por imperativo del espíritu. Así reza la inscripción de su tumba en Stuttgart: «Reines selbstlos liches Wirken ist dem Ursprung nach alles im selbstlos lichten Wollen und Wirken der Gesamtordnung ist auch dein Ziel oh Mensch».

<sup>586</sup> Bueno, Gustavo, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 144.

<sup>587</sup> OP, p. 484.

## **APARTADO III. ARQUEOLOGÍA DEL PENSAMIENTO GEBSERIANO**

*Donde se realiza una arqueología crítica de las principales ideas que vertebran la doctrina gebseriana y se refutan sus pretensiones de novedad.*







## §5. Arqueología de las doctrinas restitutivas y quinarias

El título de esta sección es complejo, pues complejo es el entramado de ideas que conforman una doctrina como la gebseriana, por muy simple que ésta nos parezca. Por un lado, nos referimos a las doctrinas restitutivas, es decir, a aquellas concepciones soteriológicas de la historia que entienden el *fin* universal como una vuelta a la armonía «originaria» (*apokatástasis*). Estas doctrinas suelen configurarse a partir de una serie de ideas metafísicas que implican monismo, como mínimo en el plano Ontológico general (la sustancia *una* trascendente). Por otro lado, en el título también nos referimos a las doctrinas de este tipo pero quinarias, es decir, a doctrinas que no sólo son restitutivas, sino que esquematizan el «camino» a esa restitución en función de cinco fases o periodos. El número de estas fases podría parecer anecdótico, pero creemos que está relacionado con el «referencial» que se toma como modelo, cuyas cinco «partes» o estratos no constituyen necesariamente un desarrollo histórico, pero que se aplican luego al conjunto universal de éste por analogía (p. e., las edades del hombre aplicadas a las edades de un imperio o de la humanidad, o las «estructuras epistemológicas» individuales aplicadas a la historia del cosmos, como en el caso de Gebser).

Por su parte, como ya dijimos en la introducción, el término «arqueología» lo utilizamos en su sentido etimológico («estudio de lo antiguo»), y el campo de documentos a los que restringiremos nuestra búsqueda está constituido sobre todo por textos (transcritos en ediciones de papel o digitalizados), por ser estos los principales medios o formatos representativos en los que se han ido plasmando las ideas a lo largo de la historia. Por lo tanto, lo que haremos en esta sección es intentar retrotraer las principales ideas que vertebran la doctrina reintegracionista expuesta en OP hasta sus formulaciones «originarias» o, por lo menos, tradicionales. Nuestro marco geográfico-cronológico se circunscribirá, principalmente, a la Grecia antigua, por ser este el lugar en que, entre Tales de Mileto y Plotino, se sientan las bases de la

disciplina filosófica, dando lugar a las primeras «totalizaciones» metafísicas de las que beben «ideologías» como la gebseriana (origen absoluto –arjé–, sustancia inmortal –éter–, lógica procesionista circular –ápeiron, medicina humoral–, integralidad esférica –cosmos de Anaximandro, Ser de Parménides–, unidad divina –Dios de Jenófanés–, conciencia universal –Nous de Anaxágoras, Providencia estoica–, idealismo formalista –las ideas de Platón, las formas Ecfanto–, etc). No obstante, cuando sea pertinente, y puesto que el pensamiento de nuestro autor es marcadamente mitológico, nuestra investigación también recurrirá a textos previos a la metafísica presocrática, tanto griegos como de otras tradiciones (hindú, egipcia, etc.). Como se verá, según nuestra tesis, los ejes «ideológicos» que rigen la doctrina gebseriana ya se habrían consolidado en torno al siglo III d.C., principalmente en el cristianismo neoplatónico y el gnosticismo maniqueo.

### 5.1. ARQUEOLOGÍA DE LOS MONISMOS RESTITUTIVOS

Dado el ingente material histórico al que nos enfrentamos, centraremos nuestra búsqueda en los siguientes entramados conceptuales y las nematologías eidéticas en ellos imbricadas: a) el concepto de origen en el sentido monista de sustancia pangenésica; a') el concepto de transparencia como atributo de esta sustancia; b) el concepto de mundo en el sentido de totalidad cósmica ordenada y racionalizada; b') el concepto de esfera como forma necesaria de ese cosmos divinizado; c) el concepto de unidad cósmica aplicado a la divinidad originaria por comparación con el cuerpo animado; c') la idea de que es el intelecto el principal atributo de esa divinidad; c'') el concepto de providencia emanado de este intelecto separado; c''') la asociación del intelecto con el éter inmortal por su movimiento circular; d) la concepción de que este movimiento restituye (*apokatástasis*) cíclicamente al cosmos a su lugar originario; d') la idea de que este lugar originario es «lo ilimitado»; d'') la creencia en que la salvación se produce al completar este proceso circular; e) la aplicación de este esquema abstracto al devenir histórico; e') la idea de que la plenitud

«arracional» reinaba en los primeros tiempos (o «antes» del tiempo); e”) la profecía escatológica de este ideal aplicado a una nueva era.

Por lo demás, los conceptos cuyo análisis proponemos, tal como se han ido perfilando históricamente, deben entenderse en un contexto dialéctico. Es decir, su entramado genético es complejo (su producción se debe a una «originación dependiente», que dirían los budistas), pues no proceden de la iluminación aislada de un genio creador extasiado, sino fundamentalmente de «experiencias tecnológicas» y «operaciones lógico-materiales» que luego, en diferentes contextos (que, literalmente, se representan sobre algún tipo de soporte), se van objetivando, facilitando así su reinterpretación sustancialista. Lo que nos interesa, sobre todo, es comprobar cómo estas ideas confluyen en la elaboración de sistemas cosmogónicos en alguna medida análogos al gebseriano. Es por ello que dirigimos nuestra investigación a despejar el «recorrido ideológico» que puede estar detrás de la cristalización de doctrinas que aplican una estructura quinaria al desarrollo histórico de un cosmos cerrado (b) que se dota de un origen liberado (a), al que se vuelve (d), para salvarse (e), «según el orden de la conciencia divina» (c).

### **5.1.1. Las ideas de totalidad mundana y origen trascendente**

En las cosmogonías antiguas existen representaciones mitológicas que en cierta medida prefiguran algunos de los conceptos que la metafísica presocrática formula en términos más «rationales» (críticos) y «abstractos» (vaciados de contenidos mitológicos). El huevo cósmico de la cosmogonía egipcia de Hermópolis, de la cosmogonía fenicia de Mochos o de algunas cosmogonías órficas ofrece una imagen esférica y cerrada (finita) del mundo en su totalidad. Así mismo, antes de la existencia de este mundo, en el origen, se sitúa con frecuencia un océano o mar primordial, como sucede en las cosmogonías de Heliópolis o de Enuma Elish, así como con la «ola» del *Rigveda* (10.129) y el *Shatapatha Brahmana* (11.1.6)<sup>588</sup>. En estos

---

<sup>588</sup> Bernabé, Alberto, *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Abada editores, Madrid 2008, pp. 15-18.

cosmogramas todavía no encontramos la idea de creación a partir de la nada, pues siempre se apela a algún tipo de elemento material preexistente al mundo, por muy sutil, oscuro o transparente que se lo describa. La oscuridad, la luz, las aguas, el aire, la niebla, etc. representan algunos de los «estados» que preexisten al mundo en estos relatos. Los dioses que cada teogonía invoca habitan en ellos y los «moldean» para crear el cielo y la tierra y las cosas que existen entre ellas. Es probable que la noción hesiódica de Caos sea la más confusa e indefinida de todas cuantas describen estos estados primigenios, pero en ningún momento se dice que sea inmaterial, pues a lo sumo es amorfo o informe, «lisológico», indefinido.

Ahora bien, estos estados previos sí son, por lo general, intemporales, pues «el tiempo» muchas veces es creado, se dice, junto al cielo o los astros. De ahí que si hay una concepción antigua que pueda ponerse en sintonía con la cosmogonía gebseriana es precisamente la de la intemporalidad propia de los estadios «previos» a la creación del mundo. Es por ello que resulta tanto más incomprensible la afirmación de nuestro autor de que los antiguos «vivían en la intemporalidad»<sup>589</sup>, sobre todo si tenemos en cuenta que la noción gebseriana de lo temporal es casi tan mitológica como la de algunos de estos antiguos, pues conciben el tiempo como algo creado junto al mundo a partir de un tiempo en el que el tiempo no existía (valga el *flatus vocis*)<sup>590</sup>.

En el párrafo anterior hemos hablado de cosmos y mundo para describir los antiguos relatos mitológicos, pero lo cierto es que estos conceptos todavía no se habían elaborado en las sociedades previas a la metafísica jonia. El griego arcaico carece de términos precisos para decir «mundo» o «el universo». Incluso después de Anaximandro,

---

<sup>589</sup> OP, p. 40.

<sup>590</sup> San Agustín no decía nada nuevo (que no supieran Parménides o Aristóteles) al señalar la imposibilidad lógica de que existiera un tiempo antes del tiempo. «Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente (j) tú hiciste todos los tiempos y existes antes de todos ellos. No hubo un tiempo en que no había tiempo». Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, Libro XI, capítulo XIII, párrafo 16, en *Obras de San Agustín* II, edición bilingüe de Ángel Custodio Vega, BAC, Madrid 1979.

quien supuestamente acuñó la noción de «cosmos» (κόσμος) en tanto mundo<sup>591</sup>, este concepto no siempre bastará para referirse al mundo como un todo. Una de las dificultades para determinar este sentido es que el término κόσμος tienen varios usos<sup>592</sup> y en la literatura doxográfica se empleará indistintamente junto a οὐρανός, término que en la época de Aristóteles también tenía varias acepciones (circunferencia externa del universo, el cielo en general, el universo como un todo<sup>593</sup>). Además, el término φύσις (la naturaleza) y la expresión τὸ πᾶν (el universo, el todo) pueden entenderse como aproximaciones a la idea de mundo, aunque no en su sentido de orden. Heráclito habla de «esta organización» (ὁ κόσμος ὅδε; fr. 51) y «todo esto» (τάδε πάντα; fr. 79), sin detenerse en definir sus partes, porque πάντα ῥεῖ («todo fluye»). Jenófanes también empleará la expresión τάδε πάντα y, posteriormente, harán lo propio Eratóstenes y Empédocles, mientras que Píndaro se refiere a «todo», πάντων, y Arquitas el pitagórico pudo titular una de sus obras Περὶ τοῦ παντός («Sobre el todo»<sup>594</sup>). Al margen de expresiones como τὸ ὅλον τοῦτο (el todo, el universo), τάδε πάντα, «todo esto», parece ser una de las formas griegas más comunes para referirse al conjunto del «universo»<sup>595</sup>. Curiosamente, en el sánscrito temprano encontramos una expresión

<sup>591</sup> En Homero, los términos κόσμος y κοσμέω significan ornamento o se emplean para referirse a algo bien dispuesto. Los primeros textos en que su empleo hace referencia a la buena disposición del mundo o a la naturaleza en general se pueden rastrear en Heródoto (II, 52, I), Heráclito (B 30), Parménides (B 8.60), Anaxágoras (B 8), Empédocles (B 134-5) o Diógenes (B2), entre otros. Entre los atenienses de los siglos V-IV a.C. (Jenofonte, Platón, etc.), el término ya será de uso común. Vid. Kahn, Charles, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York, 1960, Apéndice I. “The usage of the term κόσμος in early greek philosophy”, pp. 219-230.

<sup>592</sup> Según Guthrie, «es improbable que la palabra [κόσμος], usada de un modo escueto, se entendiera inequívocamente como “mundo” en épocas anteriores al siglo V a.C. Guthrie, W.K.C. (1962), *Historia de la filosofía griega*, I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1984, p. 115.

<sup>593</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, 278b.

<sup>594</sup> También llamado Περὶ τῶν καθόλου λόγων ο Περὶ γενῶν ο Πρὸ τῶν τόπων («Sobre los nombres del universal» o «Sobre los géneros» o «Acerca de los lugares», DK B9, 3).

<sup>595</sup> West, M.L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 196. Cf. fragmentos de las expresiones que no incluimos. El Ouranos (Οὐρανός), que algunos traducen por universo, se refiere en los textos griegos sólo a una parte de ese todo, el cielo.

homóloga para referirse al universo: *sárvam idám*, «todo esto» (*Rigveda*, 10.129.3).

En la época clásica, el *ouranós* (cielo supralunar) pasó a denominar al universo como un todo cósmico, pero la mayoría de los autores tenderán a duplicar el término para que se entienda bien la totalidad a la que hacen referencia. Sexto Empírico habla del Universo Mundo, y Aristóteles dice que «no hay nada además del Todo o el Universo, nada fuera del Todo; por esta razón todas las cosas están en el cielo, pues el cielo es quizás el Todo»<sup>596</sup>.

No obstante, por lo general, en las culturas antiguas el mundo como un todo se expresaba por agregación de partes: o bien se hablaba del territorio existente entre las cuatro orillas, entre los cuatros vientos, entre el cielo y la tierra, entre el océano que lo circunda, etc.; o bien el conjunto de las cosas se circunscribía a una enumeración de lugares como el océano, el ouranós, la tierra, el hades, el olimpo, etc.; o «tierra, mar, cielo y Tártaro» (Hesíodo, *Teogonía*, 736). La pluralidad de regiones a menudo se limitaba a una cantidad discreta, quizás por la coordinación y refuerzo de cada una de ellas con un elemento (agua, tierra, oscuridad, fuego, luz, aire, éter, etc.). Sea como sea, este «pluralismo elemental» iba de la mano de un pluralismo teológico (incluso de una suerte de panpsiquismo), de ahí que Tales de Mileto (ca. 624- ca. 546 a.C.) pudiera exclamar que, en su época, todo estaba «lleno de dioses»<sup>597</sup>.

---

<sup>596</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 212b 15. Ocelo Lucano, por su parte, aclara que: «I denominate, however, the whole and the universe, the whole world; for, in consequence of being adorned with all things, it has obtained this appellation; since it is from itself a consummate and perfect system of the nature of all things ; for there is nothing external to the universe, since whatever exists is contained in the universe, and the universe subsists together with this, comprehending in itself all things, some as parts, but others as supervenient. (j) The world is the whole and the all». Ocellus, Lucanus, *On the Nature of the Universe*, trad. al inglés de Thomas Taylor, edi. Richard Taylor, Londres 1831, I, pp. 5 y 7.

<sup>597</sup> Aristóteles, *Acerca del alma* 41 1a17 (A 22). Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 49. Este escepticismo será compartido en general por la escuela de Mileto, sobre todo por Hecateo el historiador, quien habría empezado sus *Genealogías* con las siguientes palabras: «Hecateo de Mileto declara lo siguiente: escribo sólo lo que considero verdadero, pues los relatos tradicionales

En cierto sentido podemos decir que Tales se revuelve contra este politeísmo antropomórfico en modo similar a cómo Gebser se revuelve contra las nociones antropomorfizantes de Ser y Espíritu, las cuales sustituye por fórmulas que se pretenden «no coaguladas» o «condensadas» del tipo «el origen» y «lo espiritual»<sup>598</sup>.

La potencia de la nueva metafísica que postularán Tales y su discípulo Anaximandro frente al politeísmo antropomórfico no se debe simplemente a la crítica de las contradicciones en las que éste incurría, sino principalmente a que los milesios teorizaron a partir de la experiencia de las relaciones objetivas (cerradas y autónomas) que se empezaban a desarrollar en el campo de la geometría. En sus teoremas sobre el círculo, Tales no solo habría intuido «la forma de una racionalidad nueva y autónoma, sino la materia (el esquema material de identidad) para pensar la totalización del Universo mismo»<sup>599</sup>. En algunos cosmogramas antiguos como el plasmado en el Mapa del mundo babilónico (s. V a.C.), el perímetro del cosmos era una circunferencia representada por un río. Pero esta representación no totalizaba la realidad, ya que el perímetro acuoso era desbordado por una serie de regiones mitológicas (los ocho triángulos). Además, aunque pretendiera totalizarla recurriendo a imágenes como la del huevo cósmico, por ejemplo, ésta arrastraría una serie de contenidos (el animal que se gesta en el huevo) que impedirían su definitiva

---

corrientes entre los griegos son muchos, y me parecen ridículos». Hecateo de Mileto, frg. 332. Cf. *Hecatei Milesii Fragmenta*, edi. Klausen, R. H., G. Reimerl, Berlín 1831, pp. 139-140.

<sup>598</sup> El gesto de Gebser consiste en sustantivar la propia adjetivación («espiritual») mediante el artículo neutro «lo», con la intención, a nuestro juicio, de escapar a la representación del Espíritu como un sujeto distinguible entre otros. De este modo, «lo espiritual» inundaría todos los fenómenos sin coagularse en ninguno de ellos. Gebser lo expresa así: «el concepto de “espíritu” está tan repleto de aspectos, ya sean vivenciales, figurativos o conceptuales, que esta aspectualización cuantitativa ha de resistirse a una limpia delimitación de lo que es asunto del cielo y de la tierra, de Dios y del hombre, y a su veritación. Así pues, la concreción no consiste para nosotros en hacer palpable o en cosificar lo impalpable o inaprehensible, sino en un acto de *con-crescere*, esto es, en el crecimiento conjunto de lo espiritual con nuestra conciencia» (OP, p. 741). Bien es cierto que si según Gebser «el fenómeno que desencadena el origen es de naturaleza espiritual» no queda claro qué es antes, si el origen o lo espiritual. OP, p. 741.

<sup>599</sup> Bueno, op. Cit., 1974, p. 66.



«abstracción». Sin embargo, los teoremas geométricos desarrollados por Anaximandro y Tales de Mileto ofrecían un nuevo concepto de identidad «autosuficiente» (su manifestación solo dependía de las operaciones realizadas por cualquier sujeto para demostrarla) cuya consistencia (cuya verdad categorial) serviría de paradigma para la racionalización del mundo y la instauración de una nueva metafísica (ya no mitológica, pero tampoco meramente geométrica). Es en este contexto en el que cristalizan las ideas de *arjé* y *cosmos*.

La dialéctica entre un *cosmos* finito al que subyace una substancia infinita, el *arjé* (que es su causa, sostén, origen y destino), aparece formulada de modo paradigmático en ese momento por el propio Anaximandro. Pero es muy probable que estas ideas, si bien no todavía representadas, sí fueran ejercitadas por su maestro Tales. *Arjé* (ἀρχή) proviene del verbo ἄρχω (comenzar) y significa principio, fuente, comienzo; es decir, *origen*. De su raíz etimológica procede también el término «arcaico» (ἀρχαϊκός, de ἀρχαῖος, «primigenio») que Gebser emplea para designar la «estructura originaria», la cual dice que «es de presumir que fuera idéntica al origen»<sup>600</sup>. En este sentido, la identidad entre «el origen» y «lo arcaico» postulada por Gebser tiene cierto fundamento etimológico. No obstante, nuestra crítica se dirige a su uso lisológico, a la sustanciación de este «momento» (en realidad, de la idea del mismo) como si fuese separable de los diferentes fenómenos (morfológicos) de la φύσις en los que se da.

El término *Phýsis* (φύσις) no dice exactamente lo mismo que génesis (γένεσις), pues la génesis guarda una connotación cronológica (de γίγνεσθαι, «nacer», llevada al límite en el relato de «El Génesis» de la Biblia) que se muestra mucho más difusa en el término φύσις (del verbo φύω, «crecer»). En este sentido, desde una concepción eternalista del cosmos (la que suponemos a Tales), la φύσις expresaría lo que es «ahora mismo y siempre», aquello que «impulsa y sostiene el universo visible, el universo de las formas: lo que hace crecer, no ya a una determinada forma real (ἵ) , sino a la totalidad de la naturaleza»<sup>601</sup>.

---

<sup>600</sup> OP, p. 84.

<sup>601</sup> Bueno, op. Cit., 1974, p. 67.

Según Platón, esta característica se reflejaría etimológicamente en la cercanía entre el término para alma, *psyché*, y el de naturaleza, *phýsis*, y propone su fusión en un complicado *physéché* para designar la potencia que eternamente porta y soporta el devenir de la naturaleza<sup>602</sup>. Encontramos un uso semejante en un fragmento de Eurípides (ca. 480-406 a.C.) que conjuga la noción de φύσις con la de κόσμος:

«Bienaventurado aquel que ha adquirido conocimiento de la investigación científica [ἵστορίας]; un hombre tal no se ve empujado a hacer daño a sus conciudadanos ni a realizar acciones injustas, antes bien, se dedica a contemplar el orden [κόσμον] que no envejece de la naturaleza [φύσεως] inmortal, cuál vino a ser su constitución, y de dónde y de qué manera se ha originado. Gente así no se ocupa de acciones indignas»<sup>603</sup>.

Mientras, el término castellano «origen», del latín *origo* (del verbo *oriri*, «surgir», «levantarse»), familiarizado con vocablos como *ortus* (lugar de nacimiento de un astro; opuesto a *occusus* y *abortus*, «desaparición») o *cooriri* («nacer», «aparecer»), proviene de raíces indoeuropeas relativas al movimiento (“er-”/“or-”/“ar”) como *her-i-* («surgir», «crecer», «levantar»<sup>604</sup>, que encontramos en el verbo hitita *arai* («surgir», «levantar»), en el sánscrito *iy-arti* y *rinomi* («poner en movimiento»), o en el armenio *ari-* y *y-arnem* («surgir»<sup>605</sup>. También en los verbos griegos ὀρνυναι («empezar», «despertar»), ὀρνυμι («hacer caminar»), ἔρχομαι («levantar», «ir» o «venir»), ὀρχέομαι («bailar») o ἔργειν («trabajar»), así como los sustantivos ὄρος

<sup>602</sup> «Sóc.- ¿Y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas?/ Herm.- Sí./ Sóc.- Entonces sería correcto dar el nombre de *physéché* a esta potencia que “porta” (*ochei*) y “soporta” (*échei*) la “naturaleza” (*phýsis*). Aunque también es posible llamarla *psyché* no sin elegancia». Platón, *Crátilo*, 400b-c, en traducción de J.L. Calvo, Gredos, Madrid 1987 p. 394.

<sup>603</sup> Fg. 910 Nauck, DK 59A 30. Citado en Calvo Martínez, Tomás, “La noción de Pysis en los orígenes de la filosofía griega”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, Nº 21, 2000, pp. 21-38.

<sup>604</sup> “Origen” en Echegaray, Eduardo de, *Diccionario general etimológico de la lengua española*, Hermanos Álvarez, Madrid 1889, tomo 4, p. 606.

<sup>605</sup> “Orior-iri” en Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the oder Italic Languages*, Brill, Leiden/Boston 2008, pp. 434-435. También “Origin” en Douglas-Harper, *Online Etymology Dictionary*, 2001-2018, disponible en <https://www.etymonline.com/>.

(«montaña»), ὄρχήστρα («orquesta»), ὄργανον («órgano»), etc.<sup>606</sup>. Esta connotación motriz se conserva en el término oriente, lugar por donde «surge» el sol cada día en la tierra, de ahí que «origen» pueda arrastrar ciertas connotaciones cíclicas (forzando el sincretismo metonímico, podríamos decir que el sol es ese «órgano del tiempo» que constantemente trabaja yendo y viniendo, despertando por oriente y abortándose por occidente). Tal como emplea Gebser el término «origen», al decir de él que «está “antes” de la intemporalidad, la temporidad y el tiempo»<sup>607</sup>, quizás deba pensarse mejor como φύσις que como γένεσις, concepto con el que, sin embargo, también presenta cierta afinidad etimológica (*gén-esis*; *ori-gen*). Pues, al absolutizarse, el origen gebseriano se configura como una sustancia de la que manan todas las cosas, sosteniéndolas en el tiempo, de modo análogo a cómo el agua de Tales sostiene la tierra (tierra que es, según el milesio, agua condensada): «el origen, del que toma su sustento todo instante de nuestra vida, es de naturaleza divinamente espiritual»<sup>608</sup>.

Por otro lado, es difícil sustraer al término alemán para origen, *Ursprung*, su connotación discontinuista (de génesis en sentido fuerte), ya que se compone del prefijo *Ur-* (referido a lo primordial, lo originario) de la raíz indogermánica *ǔd-* («hacia arriba»<sup>609</sup>), y el término *der Sprung* («salto»), del verbo *springen* («saltar», cuya etimología se remonta a las raíces indogermánicas *spren-h-*, «moverse rápido», «saltar», y *per-*, «chispear», «salpicar»), con el que se fundiría hacia el siglo X en el término «ursprung»<sup>610</sup>, de ahí buena parte de la metaforología heideggeriana y gebseriana acerca de la «crisis» que abre

<sup>606</sup> Ernout, A. y Meillet, A., *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001 (4ª ed.), p. 468.

<sup>607</sup> OP, p. 412.

<sup>608</sup> OP, p. 725.

<sup>609</sup> Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches wörterbuch*, 3 vols. editorial Francke, Berna/Múnich, 1959-1969, vol. 3, pp. 1103-1104.

<sup>610</sup> “Ur”, “Ursprung” y “springen” en Köbler, Gerhard, *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*, Tübinga 1995 (disponible online), pp. 422-423 y 379-380 respectivamente. Por su parte, la noción de lo «primordial» (*Primordialität*), que Gebser emplea en alguna ocasión, tendría la connotación de orden (-ordial, de «ordo») primero (prim-), de ahí que, en una concepción monista como la de nuestro autor, se pueda entender al modo de una entelequia: el orden preestablecido que se propaga como un fractal en el tiempo. OP, p. 76.

el «salto originario» y el «riesgo» que entraña decidirse o no por él<sup>611</sup>. Se podría decir que el *Ursprung* alemán alude a un inicio más radical y traumático que el *origo* latino. De hecho, Gebser no solo ejercitó estas diferencias connotativas, sino que las llegó a representar en un momento de su discurso:

«Es interesante observar aquí que allí donde se trata de procesos primordiales, la lengua alemana habla del «origen» [Ur-sprung], es decir, acentúa la discontinuidad, lo repentino de este acontecer, mientras que para los procesos iniciales vinculados al tiempo tiene a su disposición vocablos como «principio», «inicio» [Anfang] y «comienzo» [Beginn]»<sup>612</sup>.

La distinción establecida por Gebser se encuentra formulada de modo muy semejante tanto en Platón como en Aristóteles, aunque en ocasiones inviertan sus términos. Así, el siguiente fragmento del *Fedro* parece anticipar –en versión motriz– la idea aristotélica del primer motor inmóvil (el «origen sin principio» gebseriano):

«Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Solo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo

---

<sup>611</sup> Un juego de palabras en cierta medida relacionado lo encontramos en el *Himno a Zeus* recogido por el *Papiro de Derveni* (col. XXI): «Zeus engendró, por eyaculación/ a Persuasión, a Armonía y a Afrodita Urania. (j) al decir por eyaculación pone de manifiesto que en el aire (las cosas), una vez divididas en pequeñas partículas, se movían y “saltaban” y al saltar se situaba cada una junto a otra. Y saltaban hasta que cada una llegaba a lo que le era familiar. (...)». En nota 73, Bernabé comenta: «En el poema habría un juego de palabras intraducible ya que θόρνυσθαι además de “saltar”, debía significar también “eyacular” (cf. θοός, “semen”, θοραῖος, “que contiene semen”, etc.)». T132M Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, editorial Trotta, Madrid 2004, p. 180.

<sup>612</sup> OP, p. 77. Los términos entre corchetes corresponden a la traducción de R. Hernández Arias.

procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación [Es mucho más clara e interesante -dice Lledó, el traductor, en una nota- la lectura *génesis* en este pasaje que la que, de acuerdo con J. Filopón y el manuscrito T - en cuyo margen se lee *gen-*, interpreta *gén eis hén.*], viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal»<sup>613</sup>.

Por su parte, Aristóteles, en la *Física*, hablando del monismo de Anaximandro y otros presocráticos, comprende así su doctrina sobre el *arjé* como fuente eterna ilimitada de la que procede todo lo demás:

«(j) toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite. Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y

---

<sup>613</sup> Platón, *Fedro*, 245c-246a, en *Diálogos, III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones de García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo, editorial Gredos, Madrid 1988, pp. 343-344.

que es lo divino, pues es “inmortal e imperecedero” como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos»<sup>614</sup>.

Aunque el «origen» de Tales (ya sea el ἀρχή o la φύσις) se identifica con un fenómeno material, el agua (a diferencia de lo que sucede en Gebser, para quien el origen sería un fenómeno de naturaleza espiritual, es decir, inmaterial), este fenómeno adquiere un rango metafísico al totalizarse, paso que facilitaría su apariencia homogénea y la continuidad entre sus partes (idea que se «filtraría» como una necesidad vital del Ser de Parménides). El agua ocultaría tras sus rasgos fenoménicos una realidad más profunda que se pretende en el *origen* de las demás cosas, las cuales se encontrarían en el líquido elemento como disueltas. Este esquema empírico-totalizador «provoca» que, tanto en el sistema metafísico de Tales como en el de Gebser, el principal atributo que se predique de la sustancia trascendental sea la transparencia: «*La transparencia (lo diáfano) es la forma fenoménica (epifanía) de lo espiritual*»<sup>615</sup>, afirma nuestro autor. En este sentido, podríamos decir que, en Gebser, «lo espiritual» es al origen lo que «lo acuoso» es al *arjé* de Tales. La diferencia reside en que Tales sí pudo experimentar esta cualidad física-epistemológica en el agua (bajo cuya superficie se advierten otros fenómenos), algo que difícilmente podemos decir del «origen» gebseriano, de ahí que en ocasiones intente relacionar esta «sustancia espiritual» con el éter<sup>616</sup> (algo que ya se hacía en los Upanishads<sup>617</sup>), a modo de quinto elemento del que parten y al

<sup>614</sup> Aristóteles, *Física*, 203b 6-14, en trad. Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, lib III, p. 191. La traducción del fragmento que se ofrece en la *Historia de la filosofía griega* de Guthrie quizás se acerca más a los términos gebserianos: «Todo, o es origen o tuvo un origen: lo ilimitado no tuvo origen, porque equivaldría a tener un límite. Además, al ser origen [o fuente o principio: *arché*], es ingendrado e imperecedero... Por ello, como digo, no puede tener un origen, sino que él resulta ser el origen de todo lo demás, y abarca y gobierna todas las cosas, como dicen aquellos filósofos que no postulan, junto a lo ilimitado, otras causas tales como la Inteligencia o el Amor; y afirman que esto es lo divino, puesto que es inmortal e imperecedero, como lo llaman Anaximandro y la mayoría de los que escriben sobre la naturaleza». Guthrie, *Historia de la filosofía griega, I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1984, p. 93.

<sup>615</sup> OP, p. 33.

<sup>616</sup> OP, p. 503; nota 24 de p. 862.

<sup>617</sup> Por ejemplo, en el *Chandogya Upanishad* (siglos VIII-VI a.C.), 3. 18.1, en traducción inglesa de Ganganatha con comentario Shankara, Oriental Book Agency, Poona 1942 p.



que regresan los otros cuatro (los cuales actuarían de modo análogo a la procesión de «estructuras de conciencia» postulada por nuestro autor). No obstante, tampoco el éter es una entidad material constatable (*salva veritate*, no existe), de ahí que solo su representación en tanto nebulosa aérea-luminosa o plasma cósmico (es decir, mediante su identificación con elementos materiales como puedan serlo los fotones lumínicos, las partículas cuánticas o las ondas electromagnéticas) pudo servir de base material para que Gebser atribuyese «transparencia» a un fenómeno imperceptible y del que solo por negación se puede predicar la inmaterialidad. «No debemos extrañar que los filósofos [clásicos] llamaran *espíritus* al fuego, a la luz, al aire o al éter; porque los antiguos no conocieron materia más sutil que estos cuerpos»<sup>618</sup>, nos advierte una enciclopedia del siglo XIX. En efecto, cada nueva representación científica ofrece conceptos y «materiales» con los que renovar la imagen que alimenta las ideas metafísicas de «lo espiritual». Pero estas referencias no acaban de sustituir del todo a la metáfora acuosa «originaria», a la que Gebser recurre con frecuencia: «se ha de conocer la fuente de cuya agua se bebe»<sup>619</sup>; «en la medida en que la mutación se abre paso, cambia la fuente de la fuerza creadora en el hombre»<sup>620</sup>; «nunca se debería olvidar la fuente y el futuro divino espiritual»<sup>621</sup>, etc.

Por lo demás, Tales pudo observar en el agua fenómenos que conjugaban muy bien con sus teoremas sobre la circunferencia (a partir de los que pudo, como dijimos, pensar la totalización racional del mundo), pues la perturbación de su superficie genera ondas concéntricas (círculos) que se propagan a partir de un punto de impacto<sup>622</sup>. En este sentido, no es de extrañar que la imagen elegida para servir de portada a la edición española de OP emule esta idea de propagación concéntrica de ondas circulares cada vez más amplias, si

---

169. Anaxímenes, en su lugar, hablará del aire como elemento trascendental y Anaxágoras (59 B1 DK) mencionará el aire y el éter como elementos que sujetan el resto de las cosas.

<sup>618</sup> Mellado, Francisco de P., “Espíritu”, en *Enciclopedia Moderna*, Establecimiento tipográfico de Mellado, Madrid 1852, pp. 990-991.

<sup>619</sup> OP, p. 512.

<sup>620</sup> OP, p. 473.

<sup>621</sup> OP, p. 725.

<sup>622</sup> Esto fue propuesto por Gustavo Bueno en op. Cit., 1974, p. 80.



bien, en lugar de agua, los tonos de la representación parezcan evocar una suerte de magma cósmico -interestelar- (supongo que por la influencia de teorías cosmológicas como las de Hoyle o el *Big Bang*). El concepto de Brahman, absolutizado como origen divino de todas las cosas en la literatura post-védica, significa «expansión», y una de las formas más comunes de representarlo es a modo de océano. Mediante la meditación, el alma individual (*atman*) se diluiría en esta sustancia universal formando ondas acuáticas que se expanden<sup>623</sup>. Y también el concepto egipcio *Ba*, traducible por fuerza anímica o hálito espiritual, se identifica a veces en la literatura egipcia con el agua, como en el siguiente fragmento del *Mito de la Vaca Celeste* (86): «El Ba de la eternidad es la lluvia./ El ba de la oscuridad es la noche./ El ba de Nun es Ra (var. ‘el agua’))»<sup>624</sup>.

En definitiva, como prefiguraciones de algunas de las coordenadas gebserianas, en Tales de Mileto encontramos esbozados los conceptos metafísicos de sustancia (φύσις) y origen (ἀρχή), la prefigura de «lo espiritual» en tanto predicado de «fenómenos transparentes» (el agua sustantivada) y la idea del todo como

<sup>623</sup> Mediante la meditación, el religioso hindú buscaría la identificación del alma individual (*atman*) con esta sustancia trascendental (*brahman*) hasta alcanzar el éxtasis, *samādhi*, término en cuya etimología, al parecer, también encontramos referencias acuosas («absorción completa»). En el *Rigveda*, el término Brahman funciona como una palabra ritual. No será hasta la literatura postvédica del primer milenio a.C. que este concepto vaya adquiriendo los caracteres de una sustancia trascendental absoluta. La comparación del Brahman con un océano en el que se diluyen las almas (*atman*) es cara al principal consolidador de la corriente *Vedanta Advaita*, el comentarista Shankara (788-820), como se puede ver en sus apuntes a algunos pasajes del *Brhādāraṇyaka Upaniṣad* (ca. 700 a.C.): «The organs and objects, becoming one with the Supreme Self, attain identity with, or merge in him only, their cause, the man of realisation who is the Reality of the Supreme Brahman-like waves in the ocean». *Brhādāraṇyaka Upaniṣad*, 3.2.11, comentario de Shankara, traducción de Swami Madhavananda, ed. Advaita Ashrama, Calcuta 1950, p. 439. La metáfora se repite en 3.7.2, 5.1.1, etc. Pero la comparación de Brahman con el elemento líquido es anterior. En el *Śvetāśvatara Upaniṣad*, I, por ejemplo, el Brahman se identifica con la afluencia de cinco ríos.

<sup>624</sup> Traducción de Francisco López (2004) para egiptología.org. La versión más completa, traducida al alemán, se puede encontrar en Hörnig, Erik (1992), *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1997, p. 47: «'Zauber' ist mein Ba, er ist älter als das (189)./ Der Ba des Schu ist Chnum (Va.c.--:die Luft 190),/ der Ba der Zeit (Var. : des Hehu) ist der Regen (191),/ 280 der Ba der Finsternis ist die Nacht./ Der Ba des Nun ist Re (Var. : das Wasser 192)».

*transformación* (o metamorfosis) de un *mismo* (las «mutaciones» estructurales que postula Gebser lo son de una única conciencia o *mathesis universalis*)<sup>625</sup>.

### 5.1.2. Las ideas de Cosmos y Esfera

Gebser organiza la historia en sucesivos «mundos» (cosmos) que se corresponden con las diferentes proyecciones de las cinco «estructuras de conciencia», e identifica el último de ellos, el «mundo aperspectívico» emanado de la «estructura de conciencia integral», con el símbolo de la esfera. La esfera se asocia entonces con el *summum* del *mundus*; la armonía cósmica del *primum* recuperada al final de la historia.

La totalidad acuosa de la φύσις postulada por Tales configuraba una unidad sustancial, pero quizás sea demasiado decir que representase un cosmos. El término griego κόσμος, que significa orden u ornamento, se aplicaba en origen a la cara (de ahí la *cosmética*), al ejército o a la polis<sup>626</sup>. Esta acepción se conservaría en el término latino *mundus* (lo inmundo -lo sucio- era lo que debía quedar fuera del mundo). Pero en su acepción de orden universal, el concepto κόσμος seguramente fuese acuñado por el discípulo de Tales Anaximandro de Mileto (ca. 610 – ca. 545 a.C.), de quien Diógenes dice que fue el primero en trazar un *mapa mundi* y construir una Esfera<sup>627</sup>, e Hipólito cuenta que, además, fue el

<sup>625</sup> Aunque la «metafísica del agua» de Tales sería sustituida por otras metafísicas (del aire, del éter, del fuego, etc.) su potencia metafórica resistirá el paso del tiempo y regurgitará en algunos «presocráticos» contemporáneos. El famoso apotegma de Bruce Lee «Be water my friend» Gebser, de conocerlo, seguramente lo habría sustituido por un indeterminado «Be Spiritual» o «Be Aware». Ello nos sitúa ante otra de las características de la metafísica gebseriana: la constante indeterminación de los conceptos de los que se vale para expresarla, cuyo precursor paradigmático quizás podamos situarlo en el concepto de *ápeiron* de Anaximandro.

<sup>626</sup> Madrid Casado, Carlos M., *Filosofía de la Cosmología. Hombres, teoremas y leyes naturales*, Pentalfa, Oviedo 2018, p. 10.

<sup>627</sup> Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2007, libro 2. El mapa del mundo de Anaximandro seguramente estaba dividido en tres regiones (lo que anticipaba la cartografía en OT medieval), y la tierra, cilíndrica en profundidad, aparecía en su superficie circundada por un océano. Este esquema cosmográfico tradicional pudo servir de refuerzo a los teoremas geométricos sobre la circunferencia y la esfera elaborados en la escuela milesia, así como a las cuestiones

primero en acuñar el término «principio» (*arjé*)<sup>628</sup>. En efecto, la génesis del concepto se debe a la operación de «ordenación» de todas las cosas visibles en una esfera (o, mejor dicho, en dos esferas: una terrestre y otra celeste). De ahí que, en oposición a lo que sugiere nuestro autor, nos vemos inclinados a pensar que ambos conceptos –cosmos y esfera–, en tanto Ideas metafísicas, cristalizaron de forma prácticamente simultánea en esta operación de totalización. Es decir: la esfera no «irrumpe» en la época contemporánea como símbolo del Nuevo Mundo (la Nueva Era) auspiciado por nuestro autor, sino que es el «símbolo originario» del cosmos metafísico según fue totalizado por los primeros geómetras griegos.

Se ha sugerido que la idea de *cosmos* podría tener una prefiguración en el concepto sánscrito *rta*<sup>629</sup> que aparece en el *Rigveda* (el término parece estar vinculado a la regularidad de la alternancia del día y la noche, con el paso del sol a través del cielo<sup>630</sup>), pero su aquilatación conceptual en el sentido de mundo finito y ordenado difícilmente se habría consolidado al margen de la racionalidad geométrica. En Anaximandro, el cosmos se configura como una unidad enantiológica, es decir, por disposición ordenada de principios opuestos (frío-caliente, húmedo-seco, etc.). Las ideas de cosmos finito y esfera definidas por el milesio en su trabajo<sup>631</sup>, cruciales en el imaginario gebseriano, serían adoptadas por la escuela pitagórica, y Parménides las heredaría de dos modos: de forma solidaria, al postular la necesaria finitud y «esfericidad del Ser» y, de forma polémica, al negar la realidad del mundo, el cual sería una mera apariencia (razón por la que Hegel lo

---

ontológicas que suscitaban. Según West, Anaximandro pudo pensar su cosmos como generado en tres estadios o anillos de fuego (estelar, lunar y solar), quizás influido por doctrinas iránias, y su aspecto podría ser similar al mapa mundi babilónico del siglo V a.C., aunque depurado de regiones mitológicas. Plutarco, op. Cit., 370a; West, op. Cit., 1971, p. 96. Cf. “The Map of the World” en *Trustees of the British Museum* 2017.

<sup>628</sup> Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 1.6.1 (A11).

<sup>629</sup> Tola, Fernando & Dragonetti, Carmen, “El vedismo. Los *vedas*, lo Uno como origen de todo. El orden cósmico”, en *Asociación Española de Orientalistas*, XXXIX (2003), pp. 217-241.

<sup>630</sup> West, op. Cit. 1971, p. 179.

<sup>631</sup> Según la Suda, los epígrafes de su obra fundamental se titulaban *Sobre la sustancia primordial*, *Descripción de la Tierra*, *Las estrellas fijas*, *La Esfera* y “algunos más”. Bueno, op. Cit., 1974, p. 88.

consideraría inaugurador del acosmismo). Aun advirtiendo modulaciones en esta y otras líneas, la tesis de la esfericidad y la finitud del mundo gozará de bastante éxito en los siglos posteriores. Será defendida por Zenón de Elea y Aristóteles (*Física*, 3. 4-8) y encajará sin demasiados problemas<sup>632</sup> en los postulados de la escolástica medieval (en cuya metafísica creacionista, el Universo creado por un Dios infinito habría de ser finito por contraposición) hasta introducirse en la física moderna: primero con Newton (aunque al mundo físico finito oponga un espacio absoluto infinito, que sería el ocupado por Dios) y luego con Einstein (aunque sostuvo su continua expansión y su no perfecta esfericidad, como ya hemos visto). Una versión mitológica de esta ordenación *ex-machina* del universo a partir de una masa informe se encuentra en el inicio de las *Metamorfosis* de Ovidio.

«Mi espíritu me induce a relatar cambios de forma de unos cuerpos en otros nuevos; dioses, inspirad mis comienzos (puesto que también vosotros los cambiasteis) y llevad mi poema sin interrupción desde el origen del mundo hasta mi época. Antes de que existiesen el mar y la tierra, y el cielo que todo lo cubre, la faz de la naturaleza era uniforme en todo el universo; llamaban a esto caos, una masa sin forma y sin elaborar, nada mas que un peso inerte y un montón de simientes discordantes de elementos no bien ensamblados.

<sup>632</sup> La cuestión de la finitud física del universo fue motivo de numerosas discusiones en la antigüedad y en los primeros siglos de la era cristiana. Meliso de Samos (ca. 470-430 a.C.) fue el primero en observar una contradicción en la tesis parmenídea acerca de la finitud del ser, ya que, si éste era eterno, uno, continuo e inmóvil, según Meliso también habría de ser infinito, «pues (*de no ser infinito*) el límite confinaría con el vacío» (fr. 4a), es decir, con el no ser, y, si el no ser no es, entonces sólo puede haber un ser necesariamente infinito. (Bernabé, op. Cit. 2008, pp. 173-180). Arquitas de Tarento (*Física*, 467, 26-32), contemporáneo de Platón, habría sido uno de los primeros en objetar que qué pasaría en el borde del cosmos, «¿podría extender la mano o algo fuera de él o no?». También los epicúreos argumentaban que el universo era infinito. A estas opiniones se opondrán sobre todo los alumnos y comentaristas de Aristóteles: Alejandro de Afrodiasias, Eudemo de Rodas, Simplicio, etc. Véase *Simplicious, On Aristotle Physics 3*, traducción de J. O. Urmson, notas de Peter Lautner, Duckworth, Bath 2002, pp. 86-87, 140-142. En la época moderna, será un místico muy singular, Henry Moore, quien realice una objeción similar a la de Arquitas dirigida contra la doctrina del universo finito. En una carta a Descartes, quien defendía la doctrina del mundo finito, Moore le preguntaba si, una vez en el borde del universo, podría atravesarlo con una espada. Véase Koyré, Alexandre (1957), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo Veintiuno, Madrid 1999, p. 119.

Ningún Titán proporcionaba aún luz al mundo, ni Febe, al crecer, rehacía sus cuernos, ni la Tierra estaba suspendida en el aire que la rodea, equilibrada por su propio peso, ni Anfitrite había extendido sus brazos en torno a las extensas orillas de la tierra. Y aunque existía la tierra, y el mar, y el aire, la tierra no era firme, en el mar no se podía nadar, el aire era opaco: ninguno tenía una forma permanente, los elementos se oponían entre sí, porque en un mismo cuerpo lo frío luchaba con lo cálido, lo húmedo con lo seco, lo blando con lo duro, lo pesado con lo ingrátido. Un dios, junto con una naturaleza mejor, dirimió este litigio: separó del cielo la tierra, y de la tierra las aguas, y apartó el cielo transparente del aire denso»<sup>633</sup>.

Así pues, el universo cósmico se caracteriza, fundamentalmente, por la distinción y la distribución de sus partes. El caso de la representación esférica del universo es más complejo, pues a ella se recurre tanto en figuraciones cósmicas en las que prevalece el orden y la distinción (el universo de Aristóteles, por ejemplo) como en mitos pre-cósmicos que remiten a una supuesta unidad indiferenciada original (el huevo primordial de tantas cosmogonías antiguas). La recurrencia de la imagen y el concepto de la esfera (del griego σφαῖρα, pelota) en la historia de la mística ya ha sido estudiada por Dietrich Mahnke en un trabajo que no sabemos si fue leído por nuestro autor<sup>634</sup>, pero que bastaría para desacreditar la interpretación anagógica de esta forma geométrica como un «signo de los tiempos» (de la época contemporánea).

Gebser invoca el carácter intrínsecamente novedoso de la esfera como símbolo de la nueva estructura de conciencia en varios momentos, de los que citamos los siguientes:

«Abandona así [Desargues en su “Teoría de la sección cónica”] el “vacío” del espacio únicamente lineal y

---

<sup>633</sup> Ovidio, *Metamorfosis* I, 1-23, en trad. José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, Gredos, Madrid, 2008, pp. 227-229.

<sup>634</sup> Mahnke, Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge Zur Genealogie der Mathematischen Mystik*, Halle, Niemeyer 1937.

roza esa dimensión que, al estar llena, presupone al menos la presencia latente de lo temporal. Aquí nos encontramos además, por primera vez y de manera evidente, con el símbolo de la estructura integral: la esfera».

«(...) aquella actitud que se torna eficiente en el momento en que la “irrupción del tiempo” ejerce su efecto. Este efecto trae consigo la superación del dualismo racional y de la fijación perspectívica; transforma el mundo espacial tridimensional en el espaciotiempo-mundo esférico tetradimensional»<sup>635</sup>.

Por mucho que haya centrado las investigaciones de la reciente trilogía de Sloterdijk<sup>636</sup>, ya el enigmático poeta Museo –de haber existido– le habría dedicado una obra filosófica (*La Esfera*, ca. VI a.C.) donde exponía sus ideas acerca del origen de todas las cosas a partir de un único elemento, siguiendo, quizás, la estela de Anaxímenes y Parménides<sup>637</sup>; y de idéntico título es otro trabajo atribuido a Orfeo<sup>638</sup>.

Probablemente haya sido Jenófanes de Colofón el primero en aplicar la teoría de la esfera de Anaximandro a los dioses, afirmando no solo que la divinidad es eterna y una, sino que es «semejante en todas sus partes, limitada y esférica»<sup>639</sup>. Haya sido ésta la concepción original de Jenófanes o una reinterpretación exegética influenciada por las tesis de Parménides, lo cierto es que la totalización esférica aparecerá en el

<sup>635</sup> OP, pp. 176 y 682.

<sup>636</sup> Sloterdijk, Peter, *Sphären*, tres volúmenes (1998-2004), edición castellana: *Esferas*, Siruela, Madrid, tres volúmenes (2003-2006). Elmar Schübl ha comentado algunas similitudes entre el análisis histórico-cultural de Sloterdijk y el de OP, principalmente cuando Gebser se refiere a «esferas» culturales como sinónimo de «estructuras de conciencia-mundo». Schübl, Elmar, “Jean Gebser's 'Ursprung und Gegenwart' im kulturphilosophischen, geschichtsphilosophischen und hermeneutischen Kontext”, en Gebser, Jean, *Ursprung und Gegenwart*, 1, ed. Rudolf Hämmerli y Elmar Schübl, Chronos, Zürich 2015, p. 40.

<sup>637</sup> Nieto, op. Cit., p. 177. Diógenes comenta: «(Dicen que Museo) dijo que todo nace de lo uno y que en eso de nuevo se disuelve». Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, editorial Trotta, Madrid 2004, pp. 17-18.

<sup>638</sup> Bernabé, op. Cit. 2004, p. 67 (T47, fr. 408 B.).

<sup>639</sup> Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.14.3. Bernabé, op. Cit. 2008, p. 110.



de Elea, en Empédocles<sup>640</sup>, en Pitágoras<sup>641</sup> (la armonía de las esferas, el tiempo como esfera ilimitada que circunda el cosmos, etc.) y en el tratado matemático más antiguo íntegramente conservado, *Περὶ τῆς κινουμένης σφαίρας*, «La esfera en movimiento», de Autólico de Pitane (s. IV a.c.).

La esfericidad cósmica adquirirá nuevos rasgos sincréticos en textos como los de *El libro de los veinticuatro filósofos* atribuido a Hermes Trismegisto. En este conjunto de manuscritos, cuya elaboración algunos datan en la Alejandría del siglo III (aunque pasarán prácticamente desapercibidos hasta el siglo XII, cuando son comentados por Alain de Lille), se lee una sentencia que gozaría de considerable éxito en la teología posterior: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se haya en todas partes y su circunferencia en ninguna»<sup>642</sup>. Desde luego, nuestro autor no tendría problemas en firmar semejante aporía, pues, según él, la búsqueda del centro era un vicio perspectivico de autores que, como Hans Sedlmayr, se quejaban de «la pérdida del centro»<sup>643</sup> (una «pérdida» que Gebser supuestamente veía con buenos ojos, ya que la atribuía a la irrupción de la «nueva estructura de conciencia», la aperspectívica). Esta opinión no impedirá, sin embargo, que nuestro autor emplee un argumento diametralmente opuesto para criticar a Ludwig Klages: «El metabolista [Klages] queda confinado en una parte del círculo, ya que le falta el centro que posibilita el círculo, y como no añade ninguna configuración al acontecer orgánico del

<sup>640</sup> Empédocles (31 B 28, 1 DK): «Igual por todas partes a sí mismo y por doquier ilimitado, es un esfero redondo ufano por la inmovilidad que lo circunda» (Bernabé 2008, fr. 22).

<sup>641</sup> Al menos para el pitagórico Filolao, como veremos más adelante. Según comenta Aristóteles en la *Física* (218a 33 y 218b 5), «algunos dicen que el tiempo es el movimiento de todo, otros que es la esfera misma (ἡ)». La razón por la que pareció que la esfera del todo era el tiempo para los que aceptaron esta doctrina, es que todo está en el tiempo y todo está en la esfera del todo». La primera doctrina es platónica, la segunda seguramente pitagórica, pues, según Aecio (I, 21, 1; DK 58), los pitagóricos dijeron «que el tiempo era la esfera circundante».

<sup>642</sup> Lucentini, Paolo (ed.). *El libro de los veinticuatro filósofos*, trad. Cristina Serna y Jaume Pòrtulas, Siruela, Madrid, 2000, sentencia II.

<sup>643</sup> OP, p. 680 y nota pp. 906-907. Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Müller, Salzburgo, 1948.



círculo, sino una mera dinamización, lleva al círculo, forzándolo, a una mortal quietud»<sup>644</sup>. Y es que tanto monta monta tanto.

Paradójicamente (paradójico debería ser, al menos, desde la perspectiva emic de nuestro autor), sería Platón en el *Timeo* quien reafirmase la divinización de la esfera al otorgar esta forma al viviente que ha de contener en sí mismo a todos los vivientes: «Por eso lo torneó con forma esférica, equidistante en todas partes del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró que lo semejante es mil veces más bello que lo desemejante»<sup>645</sup>. Y, entorno al siglo IV a.C., Ecfanto de Siracusa sostendrá una tesis ya prácticamente idéntica a la de nuestro autor: la esfericidad del cosmos se debe a una manifestación de la mente divina que lo gobierna:

«(...) Estos cuerpos –los átomos– no deben su movimiento ni al peso, ni a un choque externo, sino a un poder divino al que llama mente y alma. El cosmos es una forma [o manifestación] de éste por cuya razón se ha convertido a instancias del poder divino, en esférico. La tierra está en el centro del cosmos y se mueve alrededor de su propio centro en dirección este»<sup>646</sup>.

---

<sup>644</sup> OP, pp. 122-123.

<sup>645</sup> Platón, *Timeo*, 33b, edición bilingüe de José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Abada, Madrid 2010, p. 207.

<sup>646</sup> Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I, 15. Citado en Guthrie, op. Cit., I, pp. 308-309. Platón no dice de su demiurgo que sea sólo una mente o conciencia cósmica, aunque en su obra sí se integra la tesis de Anaxágoras sobre la Inteligencia como un componente fundamental del universo: «La generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia. Pero, como la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan, de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio por medio de una necesidad sometida a una persuasión sensata». Platón, *Timeo*, 48a, op. Cit., p. 245. Y Aristóteles llevará la distinción platónica a otro plano: «De las generaciones y movimientos, uno se llama pensamiento y otro producción; el que procede del principio y de la especie, pensamiento, y el que arranca del final del pensamiento, producción; y de modo semejante se genera también cada una de las demás cosas intermedias». Aristóteles, *Metafísica*, 1032b 15, op. Cit., pp. 349-350. Y en otro sitio: «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes -a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género- pero existe además otro principio, el causal y activo al que

En el ámbito científico, Arquímedes dedicará a la esfera buena parte de sus escritos, y ésta se mantendrá como paradigma cosmológico (astronómico) también durante la Edad Media, repuntando con la obra de Juan Scabroso (*De Sphaera mundi*, ca. 1230), que influiría durante varios siglos. En el ámbito religioso, la difusión de la metáfora será canalizada por el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa o Abentofail<sup>647</sup>, aparecerá en el siglo XIII en *Speculum Triplex* y en *Pantagruel*, en las *sefirot* del *Etz haChayim* (árbol de la vida) de la cábala judía, en la mitología nórdica de *Yggdrasil* o en el cosmos de Dante constituido por nueve esferas concéntricas. Por no decir que en las representaciones en pantocrátor que durante la Edad Media muestran al Dios cristiano sosteniendo un libro, a partir del siglo XV (tras el descubrimiento de América, evento que supuso la confirmación empírica de la esfericidad de la tierra<sup>648</sup>) empezarán a representarlo sosteniendo una esfera<sup>649</sup>.

---

corresponde hacer todas las cosas -tal es la técnica respecto de la materia- también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende». Aristóteles, *Acerca del alma*, III, V, 43a 10-25, en traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, p. 234.

<sup>647</sup> Abentofail (Ibn Tufayl, s. XII), *El filósofo autodidacto*, traducción de Ángel González Palencia, edición del CSIC, Madrid, 1948. El protagonista Hayy llega a la conclusión de que el cosmos es una esfera.

<sup>648</sup> Bueno, Gustavo, “La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América”, *El Basilisco*, 2ª época, n°1, 1989, pp. 3-32.

<sup>649</sup> Bueno, Gustavo, “El mapa como institución de lo imposible”, *El Catoblepas*, N°126, agosto 2012, p. 2. Giordano Bruno dará un nuevo alcance a esta imagen a la luz de la cosmología copernicana, y Pascal –a quien Gebser leyó, aunque fuera indirectamente– afirmará que la naturaleza es esférica y sentirá espanto de su infinitud. Borges, Jorge Luis, “La esfera de Pascal” (1951), en *Otras inquisiciones*, a su vez en *Obras completas. 1923-1972*, Emecé editores, Buenos Aires, 1974, pp. 636-638.

Por lo demás, ya Meliso de Samos (s. V a.C.) habría de rechazar –si bien de una manera un tanto grosera– la supuesta esfericidad del Ser de Parménides al decir de él que era infinito: de este modo negaría, rompiéndola, su unidad formal o corporal (conservando solo su unidad material). Y, por su parte, tan tempranamente como en Demócrito encontramos una definición de la esfera que nos recuerda a la idea gebseriana de una perspectiva omniabarcante («aperspectívica») que se pretende situada como en un «ángulo metafísico»<sup>650</sup>: «La esfera es toda ella una especie de ángulo (*pues si todo lo que se dobla forma un ángulo, la esfera que toda ella está doblada es toda ella un ángulo*)»<sup>651</sup>.

A partir de lo visto, queda claro cuán absurdo resulta que Gebser pretenda que la esfera haya constituido un descubrimiento formal (o «concienciación») de la época contemporánea, ya que fue precisamente esta figura la que inspiró la mayoría de las totalizaciones metafísicas en la antigüedad, al menos desde Anaximandro.

### 5.1.3. Sobre la Unidad divina. El monoteísmo como monismo providencial

Los tres indicios del «mundo aperspectívico-integral» que Gebser profetiza son la «concienciación del carácter cualitativo del tiempo», la «tendencia a la arracionalidad» y la «superación del dualismo en favor de la totalidad»<sup>652</sup>, a menudo sintetizados como una doble característica de la *Irrupción del tiempo*: «la concienciación de estar libre de tiempo» y la «concienciación del todo»<sup>653</sup>. Para apoyar

<sup>650</sup> Así califica Molinuevo la perspectiva «ahumana» que pretendería plasmar De Chirico en sus cuadros. Molinuevo, José Luis, *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 122.

<sup>651</sup> DK 155a, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 297. Este argumento serviría al de Abdera para reforzar, creemos, su concepción esférica de los átomos «animados», pues, según comenta Aristóteles del sistema de Demócrito, «de ellos –de los átomos–, los que tienen forma esférica son alma ya que tales figuras son especialmente capaces de pasar a través de todo y de mover el resto estando ellas mismas en movimiento». Aristóteles, *Acerca del alma*, 404a 6, edi. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, p. 138. Leibniz también concebiría sus mónadas esféricas por razones semejantes.

<sup>652</sup> Gebser buscará estos indicios en diferentes manifestaciones culturales contemporáneas a lo largo del segundo volumen de OP, «Las manifestaciones del mundo aperspectívico».

<sup>653</sup> OP, pp. 401-418.

este último “indicio”, mezclándolo con los otros, nuestro autor cita a Hegel: «Hegel pronuncia una frase inolvidable: “Lo verdadero es el todo”, un postulado que no se puede captar ni dialéctica ni racionalmente, pero que arracionalmente se convierte en un enunciado válido en la libertad respecto al tiempo, puesto que aquí podemos percibir conscientemente el todo en su verdad»<sup>654</sup>. En primer lugar, debemos negar que la postulación de esa unidad trascendental (la Voluntad, el Tao, el Origen, el Ser, el Nóumeno, el Campo Akáshico, etc.) con la que entrar en conexión mediante una nueva «estructura de conciencia» sea, de ningún modo, original de nuestro autor ni característica incipiente de la época en que escribe.

Es cierto que, como ha demostrado Sonsoles H. Barbosa en su reciente tesis doctoral, el «pensamiento sinestésico» o de «integración sensorial» se convirtió en un verdadero paradigma estético en el París y la Alemania de finales del siglo XIX, principalmente entre los autores del simbolismo francés y los wagnerianos que se lanzaron a la búsqueda de la obra de arte total<sup>655</sup>. Pero, ¿acaso no aspiran a representar esta unitaria totalidad conceptos como el del Tao chino o el Pleroma gnóstico<sup>656</sup>? ¿Acaso no implica la idea de totalidad el Uno neoplatónico,

<sup>654</sup> OP, p. 863, nota 26.

<sup>655</sup> Barbosa, Sonsoles Hernández, *El pensamiento sinestésico en el París finisecular: la música y su relación con la literatura y las artes plásticas*, tesis doctoral, Universidad Paris IV-Sorbone/ Universidad Complutense de Madrid, 2010, p. 49. Numerosos textos teóricos y manifiestos onto-estéticos del simbolismo francés (Baudelaire, Nerval, etc.) muestran la influencia explícita de la teoría de las correspondencias de Swedenborg y de Hoffmann, así como de la poética totalizante de Goethe, Schiller y los románticos de la escuela de Jena. Tales ambiciones, como es lógico, llevaron a muchos de estos autores a coquetear con el ocultismo y la esoteria, como demostró Jean Richet para el caso de Edgar de Nerval. La influyente teoría de Swedenborg se fundaba en la creencia en un periodo originario en el que se habría dado la correspondencia «de todos los órganos y miembros, tanto interiores como exteriores, como *el maximus homo*, que es el cielo», una idea que nos remite a las características de la época en que, según Gebser, en el ser humano primordial (en «los sabios de los orígenes») reinaba la «estructura de conciencia arcaica».

<sup>656</sup> Cf. por ejemplo, el *Eugnostos* (Nag Hammadi III, 3 y V, 1). La identificación del Pleroma con «el Todo» es una constante en los escritos gnósticos, como sucede en el *Evangelio de la Verdad* [Los gnósticos, I, traducción y notas de José Montserrat Torrents, editorial Gredos, Madrid 1983, p. 143.] Ireneo nos cuenta que los gnósticos predicán que «Él es el Todo (j) Todo en él y todo a través de él (j) en él habita todo el Pleroma de la divinidad» [Ireneo de Lyon (*Contra las Herejías*, 1), en *Los gnósticos*, I, op. Cit., p. 108.]. Sin embargo, «el Pre-Padre, consciente de su inabarcable entidad, otorgó a los elementos, que Marcos llama

ya anticipado por el monismo presocrático<sup>657</sup>? ¿Acaso no es una forma de «filosofía del todo» y «lo integral» la teología, tanto más «confundida» cuanto más mística? ¿Y qué decir de la aspiración a representar esa «unitaria totalidad» de alquímicos, astrólogos, teósofos y otros esotéricos?

En el plano ontológico general, la idea monista de la unidad sustancial puede conducir a la idea de totalidad cósmica finita o, como mínimo, a un infinito recursivo de una misma sustancia que se repite, continuamente, al modo de un fractal. En el plano ontológico especial, el planteamiento monista según el cual todo está presente en todo (homeomería<sup>658</sup>), exige que incluso las propiedades que parecen

---

también con, hacer resonar cada uno su propia pronunciación, ya que a cada uno por sí solo le era imposible pronunciar el Todo». [Ireneo, en *Los gnósticos*, I, op. Cit., p. 169].

<sup>657</sup> El agua de Tales, el aire de Anaximeno, el ser de Parménides, etc. Véase Bueno, Gustavo, "Las estructuras 'metafinitas'", *Revista de Filosofía* del Instituto Luis Vives, tomo XIV (núm. 53-54), Madrid, 1955. También Bueno, Gustavo, *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo, 1974. La especulación henológica-totalitarista no sólo se encontraba en el centro de las doctrinas de los gnósticos y los neoplatónicos de finales del "mundo clásico" e inicios del cristianismo, sino que a lo largo de toda la "Edad Media" fue practicada por filósofos de las tradiciones árabe, judía y cristiana, que en aquella época convergerían especialmente en los reinos ibéricos. Por ejemplo, el judío y neoplatónico andalusí Ibn Gabirol (S. XI) desarrolló en su obra más famosa, *Fons Vitae* (en su traducción latina; escrita en árabe en el original), la teoría del hilemorfismo universal heredada de Avicena y Aristóteles que tanto habría de influir en la escolástica y a la que en última instancia se puede reducir el proyecto gebseriano (¿acaso OP no es una reformulación mística del hilemorfismo universal en clave apokatastásica?). Por su parte, el toledano Domingo Gundisalvo (ca. 1115-1190) habría de traducir al latín algunas de las obras escritas en árabe por Al-Farabi, Avicena y Ibn Gabirol, entre otros, de quienes extraería las ideas que desarrollaría luego en títulos propios como *De unitate et uno* o *De processione mundi*, de evidente impronta henológica. La especulación de este signo no cesaría en los siglos posteriores, destacando la obra del místico sufi Ibn Arabi (Murcia, 1165- Damasco, 1240) y su doctrina de la «Unidad de la Existencia» (*Wahdat al-wujud*) bautizada a posteriori por sus discípulos (hay controversia al respecto, pero tradicionalmente se le atribuyeron las obras *El Núcleo del Núcleo* y *El Tratado de la Unidad* que, sean o no de su autoría, demuestran el continuismo de estos temas durante la época).

<sup>658</sup> Anaxágoras ofrece el modelo: «Decía que en la misma semilla hay pelos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos; resultan invisibles por la pequeñez de sus partes, pero, al crecer, se van dividiendo poco a poco. En efecto, dice, ¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne? Y hacía tal afirmación no sólo acerca de los cuerpos, sino también de los colores. Pues hay negro en lo blanco y blanco en lo negro. Lo mismo suponía con respecto a los pesos, al opinar que lo ligero está mezclado a lo pesado y éste, a su vez, con aquél». F. 10, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 255.

exclusivas de ciertas organizaciones de la materia, como es el caso de las propiedades psíquicas (la mente), se acaben extendiendo a toda la pluralidad de lo existente, e incluso al todo cósmico si se entiende como unidad sustancial que lo contiene. Estas son algunas de las concatenaciones de ideas que pueden estar detrás de la idea de providencia, del mundo como un todo Uno (divino) dotado de inteligencia («conciencia»). La teoría de la unidad del cosmos tendría, pues, un refuerzo mitológico en su analogía con la unidad del cuerpo humano, ya presente en el *Purusha* primordial del *Rigveda*: el «reflejo» del micro en el macro cosmos<sup>659</sup>.

De la idea de la unicidad del mundo encontramos testimonios en el *Rigveda*: «Uno solo es el fuego que se enciende de múltiples

---

659 Derroteros más tortuosos recorre, sin embargo, la pretensión de su omnipotencia, ya que la analogía del mundo con el cuerpo de un dios implicaría la cuestión de que uno no puede controlar todos los procesos que en el cuerpo se producen. El *gnónimos* (semilla cósmica de lo caliente y lo frío segregada del *ápeiron*) atribuido a Anaximandro, representaría esa unidad de la que se engendra el todo por analogía con la gestación de los seres vivos. Imágenes semejantes de la creación son comunes en las mitologías antiguas (a menudo representadas con huevo), donde, sin embargo, prevalece cierta pluralidad divina (por ejemplo, el Urano de Hesíodo era una representación antropomórfica del cielo, región cósmica que posteriormente pasará a denominar el universo como un todo, ouranós). Según Anaxímenes, la conexión entre el macro y el microcosmos vendría a través de la materia primordial que comparten mundo y hombre, el aire, identificada con el alma (*psichê*): «Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, declaró que el origen de las cosas existentes era el aire, porque de él proceden todas las cosas y en él se diluyen. “Exactamente igual que nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, así también el aliento [o soplo] y el aire rodean todo el cosmos”. Aire y aliento se usan como sinónimos». [Aecio, I, 3, 4, B 2. Citado en Guthrie, op. Cit., I, p. 133.] Según varios autores, en Anaxímenes se podrían rastrear las primeras trazas de una teoría del microcosmos y el macrocosmos. [Vid. Conger, George Perrigo, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1922, p. 2.] Otros, como Kirk, postulan que no se explicitó hasta el siglo V, con la especulación médica. Vid. Guthrie, op. Cit., I, p. 133. A nuestro juicio, éste ya se podría desprender del mito védico del *Purusha* universal. Ideas similares serán las defendidas por los pitagóricos en lo tocante a la analogía entre el alma del cosmos y el alma humana, pues entendían el cosmos como una criatura viva que respiraba el aire infinito que lo circundaba (Aristóteles, *Física*, 213b 22). Así mismo, la disciplina médica de Alcmeón de Crotona entenderá, quizás por analogía con el cosmos enantiológico de Anaximandro, el cuerpo humano como un compuesto de diferentes elementos opuestos que se armonizan. En Demócrito, la analogía es explícita: «El hombre es un mundo en miniatura». DK 34, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 288. Protágoras lo expresará en un sentido “gnoseológico”: «el hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son». Platón, *Teeto*, 151c-152a.



maneras, uno es el sol que todo lo preside; una sola es la aurora que ilumina todo este (mundo). Efectivamente Uno es todo este (mundo)»<sup>660</sup>. Por su parte, es probable que la idea aristotélica de entelequia (en tanto «forma pura inmaterial» que se despliega indefinidamente en el tiempo), aplicada al primer motor, ofrezca un paradigmático modelo filosófico de esta idea.

«Las cosas que son muchas en número tienen materia (pues el enunciado de muchos es uno y el mismo, por ejemplo el del hombre, pero Sócrates es uno); en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer Motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número. Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto, uno solo es el Cielo»<sup>661</sup>.

La noción de providencia iría atada, en su sentido fuerte, a la concepción de la divinidad como una totalidad omniabarcante, y tal no es el caso del primer motor aristotélico, más bien autista. A pesar del politeísmo de la religión griega, también era frecuente que, como en el

<sup>660</sup> *Rigveda*, VIII.58.2, trad. citada en Kahle, Madayo, “Los ciclos cósmicos y la imagen del continuo renacer en los *Vedas*”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2010, 15, pp. 105-128.

<sup>661</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1074a 32-38, op. Cit., p. 635. Poco antes, sin embargo, admite la posibilidad de que existan varios motores inmóviles (derivados del primero) para cada uno de las trayectorias circulares eternas de los planetas (1073b). Sea como fuere, al idea del cosmos uno también estaba en Platón: «SOC.-¿No llamamos nosotros cuerpo a todas las cosas recién citadas cuando vemos que se congregan en una unidad?/ PRO.- ¿Y qué?/ SOC.- Acepta también lo mismo para esa unidad que llamamos cosmos; por la misma razón será un cuerpo, puesto que está compuesto por los mismos elementos./ PRO.- Exactamente./ SOC.- ¿Entonces de ese cuerpo el nuestro lo recibe todo, o es del nuestro del que aquél se alimenta, ha tomado y tiene todo lo que decíamos hace un momento?(j) SOC.- ¿No vamos a afirmar que nuestro cuerpo tiene un alma?/ PRO.- Claro que lo vamos a afirmar./ SOC.- ¿De dónde la ha tomado, querido Protarco, si no se diera el caso de que el cuerpo del universo es animado y tiene las mismas cosas que éste y aún más hermosas en todos los sentidos?/ PRO.- Está claro que de ningún otro lugar, Sócrates./ SOC.- No pensamos, sin duda, Protarco, en cuanto a aquellos cuatro géneros, límite, ilimitado, común y el género de la causa que esté en todo como cuarto, que éste, que es el que en nuestros cuerpos produce el alma e infunde el ejercicio corporal y la medicina que lo cuida cuando desfallece. (j)/ hay en el universo gran cantidad de ilimitado y suficiente límite y además de ellos una causa no mediocre que ordena y regula años, estaciones y meses, llamada con toda justicia, sabiduría e intelecto (j) el intelecto es un elemento del género llamado causa universal; y en éste teníamos uno de los cuatro». Platón, *Filebo*, 29d-e, 30a-b, 30c-e.



caso de la egipcia o la hindú, los poetas atribuyeran a uno de los dioses la capacidad de abarcar al resto, e incluso de desbordarlos (como se anuncia en el *Pursuha* primordial del *Rigveda*). Así, según Esquilo, «Zeus es todas las cosas y lo que está más allá de ellas»<sup>662</sup>. Y según un *Himno a Zeus* órfico, «Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,/ Zeus es cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está artísticamente conformado/ Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino./ Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente»<sup>663</sup>. El tono del fragmento del *Libro de Isaías* en el que algunos han querido ver la primera expresión del monoteísmo (aunque, en realidad, ya lo hemos visto en otros textos hindúes, egipcios y zoroástricos, y, de todos modos, Isaías no será tan categórico como Jenófanes, el Uno plotiniano o el *tawhid* musulmán), es muy cercano a estas descripciones de Zeus: «Así dice Jehová, Rey de Israel y su Redentor, Jehová de los ejércitos: Yo soy el primero y yo soy el postrero, y fuera de mí no hay Dios» (*Isaías*, 44:6). Y así, según el *Apocalipsis de Juan* (1:8): «Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso».

No obstante, en el *Libro de los muertos* egipcio ya encontramos expresada la idea de esta totalidad contenida en la unidad originaria de la persona divina: «Yo era la Totalidad cuando era el único en el Nun y soy Re en su gloriosa aparición, cuando comienza a regir todo lo que ha creado»<sup>664</sup>. Algo similar se dice en el *Mahabharata*, donde el creador increado de todas las cosas –y que se sitúa por encima del resto de las divinidades– se carga con el atributo del conocimiento superior<sup>665</sup>,

<sup>662</sup> Esquilo, fr. 70, citado en Guthrie, op. Cit., p. 445.

<sup>663</sup> “Himno a Zeus” del *Papiro de Derveni*, fragmento 14B, versión 1, en Bernabé, Alberto, “El Himno a Zeus órfico. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas”, en *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*, ed. Alberto Bernabé, Francesc Casadesús, Marco Antonio Santamaría, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 72-73 Diels-Kranz traducen «Die Gottheit hält Anfang und Ende und Mitte von allem. / Zeus das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus aber ist alles Geschaffen» (en Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Weidmann, Berlín 1974, p. 8).

<sup>664</sup> Cap. 17 (uno de los más antiguos) del *Libro de los muertos*, traducción y notas de Federico Lara Peinado (1989), ed. Tecnos, Madrid 2009, p. 46,

<sup>665</sup> «Markandeya replied, 'Indeed, I shall explain all, after having bowed down to that Self-existent, primordial male Being, who is eternal and undeteriorating and inconceivable, and

aunque ya en el *Maitri Upanishad* (6.17) se habla del Brahman en términos parecidos:

«En el comienzo este (mundo) era Brahmán, el Uno, ilimitado, ilimitado al este, ilimitado al sur, ilimitado al oeste, ilimitado al norte; también arriba y abajo, ilimitado en cualquier dirección. Este y oeste, norte y sur no entran en esta concepción, ni tampoco el a través, el arriba y el abajo. / Inconcebible es este mismo todopoderoso inabarcable, ingénito, más allá de todo pensamiento lógico y discursivo, impensable. Espacio [*Akasha*] es su ser propio, y él, lo Uno, es lo único que permanece en vela cuando todo se arruina...; pone en existencia este (mundo material) y en él desaparece»<sup>666</sup>.

Entendida en estos términos, si a la totalidad absoluta (*soluta* en el *Nun* o en el *Akasha*, homólogos antiguos del «origen» gebseriano) se le atribuye inteligencia (la del dios que, «manifestado» en el sol, regula ordenadamente los días), el abono para los conceptos teológicos de providencia y omnisciencia estaría sembrado: en Gebser se expresan con los términos de «todo originario», «concienciación» (idea de conciencia, o «conciencia en sí») y «providencia especial»<sup>667</sup>.

En relación con este concepto de providencia en ciernes, cabe citar a Diodoro de Sicilia, quien reporta un verso –probablemente homérico, pero que atribuye a los egipcios– en el que se expresaría la omnisciencia del dios sol: «*el Sol, que todo lo ve y todo lo escucha*»<sup>668</sup>.

---

who is at once vested and divested of attributes. Tiger among men, this Janardana attired in yellow robes is the grand Mover and Creator of all, the Soul and Framer of all things, and the Lord of all! He is also called the Great, the Incomprehensible, the Wonderful, and the Immaculate. He is without beginning and without end, pervades all the world, is Unchangeable and Undeteoratiug. He is the Creator of all, but is himself Increate, and is the Cause of all power. His knowledge is greater than that of all the gods together». *Mahabharata*, III. *Vana parva* (o *Aranyaka parva*), 188, en *Mahabharata*, vol. II, Bharata Press, Calcutta, 1884, p. 559.

<sup>666</sup> Traducción citada en Bernabé, op. Cit. 2008, p. 54.

<sup>667</sup> Cf. Sección 3.4.

<sup>668</sup> Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, I, 11, 2, en trad. de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, madrid, 2004, p. 173.

Y Hesíodo también diría algo parecido sobre Zeus crónida: «El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende»<sup>669</sup>.

Como es sabido, en el área de influencia helénica, Jenófanes sería el primero en desarrollar estas ideas «teológicas» en base a la nueva racionalidad geométrica iniciada con Tales:

«Jenófanes, el primero de éstos que postuló la unidad -pues se dice que Parménides fue discípulo suyo-, no aclaró nada, ni parece que tocara la naturaleza de ninguna de éstas (*es decir; la unidad formal de Parménides y la unidad material de Meliso*), sino que, con la vista puesta en el universo [ouranós] entero, dijo que lo Uno es la divinidad»<sup>670</sup>.

Así, según el de Colofón:

«Uno solo es dios, entre hombres y dioses el más grande, ni un cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento./ Todo él ve, todo él entiende, todo él oye./ Sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve./ Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en absoluto y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro»<sup>671</sup>.

---

<sup>669</sup> Hesíodo (ca. Siglos VIII-VII a.C.), *Los trabajos y los días*, 267, en *Obras y fragmentos*, editorial Gredos, Madrid 1978, p. 138.

<sup>670</sup> Aristóteles, *Metafísica* 986b21 (A 30; Test. 25 Gentili-Prato), en Bernabé, op. Cit. 2008, p. 110.

<sup>671</sup> Jenófanes, *Acerca de la naturaleza*, DK23, B26; DK24, B27; DK25, B28; DK26, B29, en Bernabé, op. Cit., 2008, p. 107. Los dos últimos fragmentos pareciera que anticipan algunos de los desarrollos aristotélicos sobre el primer motor inmóvil, el cual, sin embargo, al contrario del dios de Jenófanes, permanecería ajeno a los asuntos de los mortales (por lo que, en este sentido, estaría más cerca del Ser de Parménides). Es decir, el primer motor aristotélico carecería de providencia, al menos en el sentido tradicional que, desde Homero, se atribuía a las Moiras. Por lo demás, la idea de un Dios que no se preocupa por los mortales ya está, referida a Zeus, en Esquilo (P. V. 231), Píndaro (*Olimpicas*, VIII, 4), Heródoto (I, 117, 1), etc.

### 5.1.3.1. La hipóstasis del intelecto como providencia

En el propio título de la obra de Gebser, *Origen y Presente*, está «presente» esta idea de omnisciencia y omnipresencia de la sustancia divina llamada «origen», aunque poco se especifica sobre su actividad (al contrario de Jenófanes, quien afirma su incapacidad motriz), salvo que es una fuente de creación constante que se dirige hacia su «concienciación». En este sentido, el pensamiento gebseriano comulgaría con un cosmismo a lo Carl Sagan en el que se acentuaría el principio antrópico: el cosmos cobra consciencia de sí en el hombre. Esta idea, como venimos diciendo, implica la pretensión de que ambas totalidades (cosmos y persona) comparten una unidad sustancial –o incluso estructural (Gebser hablará de «estructura fundamental»)– que llevaría a identificarlas ontológicamente. No obstante, puesto que esa identificación no se deriva, a simple vista, de los fenómenos observados (en «la naturaleza» existen infinitud de sustancias y procesos que no se dan en el cuerpo humano y, con la misma, solo unas pocas sustancias de esa naturaleza configuran organismos conscientes), la solución será apelar a un elemento o fenómeno «invisible» (cuando no «inmaterial») que se pretende trascendental a ambos y que los reúne en una unidad sustancial: el alma universal, el espíritu (que Gebser sustituirá por «lo espiritual»), o incluso la idea de energía sustancializada. Anaxímenes identificará esta sustancia con el aire<sup>672</sup>, y los pitagóricos hablarán ya, al parecer, de πνεύμα (espíritu)<sup>673</sup>.

<sup>672</sup> «Así como nuestra ánima, que es aire, mantiene nuestra cohesión, así también al mundo entero lo abarca un hálito, el aire». DK 2, Bernabé, op. Cit. 2008, p. 65. También Aristófanes: «Jamás habría descubierto cómo son en realidad los asuntos celestiales, si no hubiera suspendido mi pensamiento y mi sutil inteligencia, mezclándolos con su pariente el aire». *Las Nubes*, 227-230, en *Comedias*, II, trad. L. M. Aparicio, Gredos, Madrid, 2007, p. 37.

<sup>673</sup> «Los seguidores de Pitágoras y de Empédocles y la restante multitud de los filósofos itálicos afirman que no solo tenemos unas ciertas relaciones de comunidad entre unos y otros y con los dioses, sino también con los animales irracionales, porque existe en realidad un solo espíritu [πνεύμα, como en el panteísmo estoico] que penetra el universo mundo, al modo de un alma, y que nos hace uno con aquellos». Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IX, 127. «Contra los físicos, I», en *Contra los dogmáticos (Adversus Mathematicos VII-XI)*, trad. Juan Francisco Martos Montiel, Gredos, Madrid 2012, p. 438.

Los helenos acostumbraban a identificar el aliento vital (*pneuma*) o alma (*psiché*) con la vida, de ahí que la elección de Anaxímenes de un aire en movimiento perpetuo como elemento primordial tuviera cierto refuerzo en la tradición<sup>674</sup>. Según los pitagóricos, el mundo era una criatura viva que obtenía su alma respirando el aire o hálito infinito que lo rodeaba<sup>675</sup>. De modo similar, los órficos dirán que «el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos»<sup>676</sup>, y Diógenes de Apolonia sería el primero en atribuir al aire inteligencia<sup>677</sup>, lo cual tendrá eco en la medicina hipocrática<sup>678</sup>. Empédocles, por su parte, desarrollando el pampsiquismo esbozado por los pitagóricos<sup>679</sup>, dirá que «todas las cosas poseen inteligencia y la

<sup>674</sup> «La idea de que una hembra pueda quedar embarazada, y crearse así una nueva vida, sólo por causa del viento se remonta a la Ilíada, en donde los caballos de Aquiles nacieron de su madre, Podarge, fecundada por el viento Céfiro. Los huevos depositados por pájaros sin unión sexual, según Aristóteles, eran llamados huevos de aire o huevos-céfiro, “porque en la época de primavera se observaba que los pájaros aspiraban la brisa”». Guthrie, op. Cit., I, pp. 130-131. La analogía del espíritu vital con el aire también se encontraría en el *ruach* hebreo: «Oh espíritu, ven de los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos, y vivirán». *Ezequiel*, 37:9.

<sup>675</sup> Aristóteles, *Física*, 213b 22.

<sup>676</sup> T 54, Aristóteles, *Acerca del alma*, 410b 27. Bernabé, op. Cit., 2004, p. 77.

<sup>677</sup> «(j) los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire, y éste constituye para ellos alma y entendimiento, como quedará demostrado claramente en esta obra. Así que si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta./ Así que me parece que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire; por él se ven todos gobernados y dominan todas las cosas. Eso, en efecto, me parece que es la divinidad y que a todo alcanza, todo lo dispone y en todo reside. Ni una sola cosa hay que no participe de él». DK 4-5, Bernabé, op. Cit. 2008, pp. 267-268. Así mismo, Diógenes de Apolonia sería un exponente pionero de lo que en las últimas décadas se denominó Teoría del Diseño Inteligente: «No sería en efecto posible que, sin inteligencia, estuviera repartido de un modo tal como para albergar la medida de todas las cosas -del invierno, del verano, de la noche y del día, de las lluvias, los vientos y las bonanzas-. En cuanto a lo demás, si uno quiere observarlo reflexivamente, descubrirá que su disposición es la más perfecta que darse puede». DK 3, *Ibíd.*, p. 267.

<sup>678</sup> «Así como percibe -el cerebro- el primero entre los órganos del cuerpo la inteligencia (precedente) del aire, así también, si se produce algún fuerte cambio en el aire debido a las estaciones, y el aire mismo se altera, el cerebro es el primer órgano que lo percibe». *Sobre la enfermedad sagrada*, 20, en *Tratados hipocráticos*, I, trad. Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1983, p. 419.

<sup>679</sup> La idea de la fusión del alma humana con la divina y eterna lleva a Empédocles a afirmar su inmortalidad: «Os digo que yo soy un dios inmortal, no un mortal» (fr. 112.4).

debida parte de cordura»<sup>680</sup>, y Heráclito identificará el Logos con el Fuego (del que participa el alma de cada individuo), notando que ambos son eternos y rigen el devenir cósmico desde la absoluta soledad («lo sabio, que es solo y único») <sup>681</sup>. Pero no será hasta Anaxágoras que este concepto de inteligencia (*Nous*) se separe (aunque de forma confusa, según advierte Aristóteles<sup>682</sup>) y se entienda como una entidad en sí misma, divina, cuyos atributos serían la eternidad, la simplicidad y la omnisciencia, constituyendo el primer motor de todas las cosas<sup>683</sup>.

<sup>680</sup> B100, DK 110.10, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 227. Ya Aristóteles criticó la incoherencia de esta postura: «¿por qué razón el alma no constituye un animal cuando está en el aire o en el fuego y, sin embargo, sí lo constituye cuando está en los cuerpos mixtos, a pesar de que suele afirmarse que es más perfecta cuando está en aquéllos?». Aristóteles, *Acerca del alma*, 411a 10, op. Cit., p. 163.

<sup>681</sup> Bernabé, op. Cit. 2008, fragmentos de Heráclito, pp. 129-132: «De esta razón (*logos*), que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos». (DK 1, B1)/ «Ensambladura invisible, más fuerte que la visible». (DK54, B9) / «Pues es prueba de sensatez conocer lo único sabio y lo que era gobernar todas las cosas por medio de todas». (DK41, B85)/ «Ninguno de cuantos he oído razones llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas». (DK108, B83)/ «Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus». (DK32, B84)/ «No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una». (DK50, B26)/ «Preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra. Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia» (DK144+2, B23).

<sup>682</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, 404b, 405a 13.

<sup>683</sup> Fr. 7.: «De suerte que no sabemos, ni en teoría ni de hecho, la cantidad de las cosas que se han separado [... pero] el Intelecto las conoce todas»; Fr. 11. «En todo hay una parte de todo, menos de Intelecto; pero hay algunas cosas en las que también hay Intelecto»; Fr. 12. «Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, tendría una parte de todas las cosas, caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he constatado [fr. 11]. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo. Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas y tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas las gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a girar al principio, a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran,



En los comentarios del Papiro de Derveni (s. IV a.C.), la concepción del intelecto como primer (y *único*) atributo divino que gobierna y hace posible todas las cosas parece asentada (tal es la hipóstasis que, transformada en conciencia absoluta con el idealismo alemán, entrará a formar parte nuclear del sistema gebseriano):

«En cuanto a lo de *así que él llegó a ser lo único*, al decir eso hace evidente que el propio intelecto, que es por sí mismo, vale por todas las cosas, como si las demás no fueran nada, pues no es posible que existan si las cosas fueran sin el intelecto»<sup>684</sup>.

Sea como fuere, aunque ya Anaxágoras decía que a todas las cosas las gobierna el Intelecto, que además es la causa eficiente que a todas dispuso ordenadamente (también a las que serán), los comentaristas no mencionan la *providencia* entre las ideas que pudieran extraerse de su doctrina, como sí se la atribuyen al pitagórico-atomista Ecfanto de Siracusa (s. IV a.C.): «Ecfanto sostuvo que el cosmos estaba compuesto de átomos, pero gobernado por la providencia»<sup>685</sup>. Esta noción aparecerá perfectamente explicitada en los estoicos, cuya figura de la Providencia se reintegraría, al final de su ciclo cosmológico, en la

---

pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante, y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas una de otra no está ninguna, salvo el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más»; Fr. 13: «Y después de que el intelecto inició el movimiento, se iba separando de todo lo movido, y todo cuanto movió el Intelecto se separó; mientras las cosas se movían y se dividían, la rotación hacía que se separaran en mucha mayor medida»; Fr. 14: «El Intelecto, que existe siempre, evidentemente existe también ahora donde están las demás cosas, en la multiplicidad circundante, en las cosas que han sido unidas y en las que han sido separadas». Bernabé, op. Cit., 2008, fragmentos de Anaxágoras, pp. 255-256. La idea de que el intelecto (o pensamiento) es infinito reaparece en Aristóteles: «El tiempo y el movimiento son infinitos, y también el pensamiento, aunque no permanezca la parte que es tomada». Aristóteles, *Física*, 208a 20, op. Cit., p. 213.

<sup>684</sup> T127, *Papiro Derveni* col. XVI; T128 Col. XVII, en Bernabé, op. Cit., 2004, p. 173 y pp. 174-175.

<sup>685</sup> Accio, II, 3, 3



sustancia divina de la que procedería, el éter, elemento que podemos considerar un homólogo estoico de la idea de «origen» gebseriana.

«Dice, en efecto, Crisipo que Zeus y el mundo se parecen a un hombre, y la Providencia, al alma, de modo que, cuando tenga lugar la conflagración, Zeus, que es el único de los dioses que es imperecedero, se replegara en la Providencia y, después de hacerse uno, permanecerán ambos en la única sustancia del éter»<sup>686</sup>.

### 5.1.3.2. La asociación del intelecto con el éter inmortal

Según Gebser, algunos de los que, anunciando la «nueva realidad» de la «estructura de conciencia integral», entendieron el nuevo concepto de la «cuarta dimensión» (el círculo de Guénon y los seguidores de Saint-Martin), la identificaban con el éter, «que no interpretan en el sentido griego-mental como elemento, sino como fenómeno “primordial”, extraespacial y extratemporal, como cuarta dimensión»<sup>687</sup>. Una vez más, Gebser interpreta la Historia de las Ideas de forma grosera y tramposa pues, para los griegos antiguos, aunque «elemento» indefinido, el éter era una sustancia (llámese fenómeno si se quiere) «primordial, extraespacial y extratemporal», ya que se identificaba con el espacio mismo (en el sentido de espacio *absoluto*, no con sus «espacializaciones relativas») y se consideraba eterno (es decir, «extratemporal»), siendo el «lugar» de origen de los dioses

---

<sup>686</sup> Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 36, 1077D, en Crisipo de Solos, Fr. 484, *Testimonios y Fragmentos*, II, Fragmentos 319-606, trad- F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras, Gredos, Madrid 2006, p. 142. [Oríg., *Contra Celso* IV 14 (SFFII 1052), y los frs. 131 de *Sobre los dioses*. El recogimiento de Zeus sirve de modelo al sabio en su retiro, cf. Séneca, *Epist.* IX 18 (*SVF* II 1065)]. El concepto estoico de conflagración universal también se puede rastrear en la literatura hindú de la época (que luego influirá en algunas doctrinas del Budismo), concretamente en el *Mahabharata*, donde se explica que el universo se diluye periódicamente en el agua, donde todas las cosas se destruyen, antes de que el Brahma las vuelva a crear (*palingénesis*): «Oh!, el mejor de los reyes y preeminente entre los hombres, tras la disolución del universo (cuando el Universo se convierte en una espantosa expansión de agua...), toda esta hermosa creación vuelve de nuevo a la vida...». Adaptado del inglés. *Mahabharata*, III. Vana parva (o *Aranyaka parva*), 188, en *Mahabharata*, vol. II, Bharata Press, Calcutta, 1884, pp. 558-562. En otros pasajes, el elemento destructor es, como en Heráclito, el fuego *Ibíd*, p. 561.

<sup>687</sup> OP, pp. 489-490.

inmortales (y, con ellos, de aquello inmortal que había en los hombres: el intelecto). Sea como fuere, el concepto de «origen» de nuestro autor, en tanto «fenómeno espiritual» (divino) del que emergen todos los demás, tiene en el éter antiguo el *elemento* paradigmático (tradicional) de conexión con la idea espiritualista de la conciencia como sustancia sutil inmortal.

Aunque la definición del éter como quinto elemento aparece por primera vez en el *Epínomis* atribuido a un discípulo de Platón<sup>688</sup> (y luego es retomada por Aristóteles), la noción de éter (αἰθήρ) no era nueva en la cultura griega, pues ya en Homero designaba la materia de que están hechos los cielos habitados por Zeus<sup>689</sup>, mientras que Hesíodo lo hacía descender, junto a Día, de Érebo y Nix, los hijos de Caos<sup>690</sup>, y en la cosmogonía que relata el *Papiro de Derveni* se dice que el falo de Cielo, antes de ser engullido por Zeus, eyaculó el éter<sup>691</sup>. En la versión de las *Rapsodias* de este himno, además, se identifica el sutil elemento con la inteligencia (*nous*) de Zeus que rige el universo:

«Su inteligencia es el éter regio, sin engaños, imperecedero,/ con el que todo lo oye y lo medita: y no hay ningún/ rumor ni voz ni ruido ni sonido/ que escape al oído de Zeus, el poderoso Cronión/ tal es la inmortal cabeza y el entendimiento que posee»<sup>692</sup>.

También en el *Chandogya Upanishad* se identificaba el Brahman con el *Manas* (mente) y con el *Akasha* (éter)<sup>693</sup>. Como materia de los cielos supralunares, el éter tiende a distinguirse del aire, las nubes,

<sup>688</sup> *Epínomis*, 981C, en Platón, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 11, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, Madrid 1872, p. 151. Para lo relativo a la sistematización del quinto elemento dentro de los cuatro tradicionales, vid. Apéndice.

<sup>689</sup> Homero, *Ilíada*, canto XV, versos 184 y ss.

<sup>690</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 125.

<sup>691</sup> «Zeus, una vez oyó los vaticinios de sus padres, se tragó el falo de (Cielo), que había eyaculado primero el éter». *Papiro Derveni*, fr. 7-8 B. Citado en Bernabé, op. Cit., 2004, p. 153.

<sup>692</sup> T8, vv. 17-21 (fr. 243 B) (Euseb. *Praep. Ev.* 3, 8, 2), en Bernabé, op. Cit. 2004, p. 26.

<sup>693</sup> *Chandogya Upanishad*, III. 18.1, en *Chandogya Upanishad*, traducción inglesa de Gangānātha con comentario Shankara, Oriental Book Agency, Poona 1942, p. 169.

la niebla y la oscuridad, y se caracteriza, respecto a ellos, por ser más claro y transparente<sup>694</sup>, así como por su brillo y luminosidad<sup>695</sup> (de ahí que pueda asociarse a ciertas místicas de la luz). Sin embargo, en la literatura presocrática era frecuente emplear indistintamente los términos aire y éter para referirse a un elemento sutil. Tal es el caso del poema citado<sup>696</sup>, pero también de Empédocles. Así mismo, existía cierta tendencia a identificar la inteligencia (*nous*) y el alma (*psychê*)<sup>697</sup> con este elemento sutil<sup>698</sup> (en ocasiones también con el agua y el fuego, pero nunca con la tierra<sup>699</sup>). Pero la confusión entre el aire y el éter (así como entre el alma y la inteligencia) impedía distinguirlo como un elemento

<sup>694</sup> «Hay una clase más clara [de aire] que lleva el nombre de éter». Platón, *Timeo*, 58d, edi. Zamora Calvo, p. 277.

<sup>695</sup> Por ejemplo, Aristófanes, *Las Nubes*, 264.

<sup>696</sup> «(Zeus) único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,/ fuego, agua, tierra y éter». T8, vv. 7-8. *Ibíd.*

<sup>697</sup> «Tres son, por tanto, las maneras de definir el alma que se nos han transmitido: unos la definieron como el motor por antonomasia precisamente por moverse a sí misma; otros, como el cuerpo más sutil o más incorpóreo (ἵ) (y) la definición según la cual el alma se constituye a partir de los elementos». Aristóteles, *Acerca del alma*, I, V, 409b 23, op. Cit., p. 159.

<sup>698</sup> «En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios. De ahí que los que definen al alma por el conocimiento hagan de ella un elemento o algo derivado de los elementos. (ἵ) todos aquellos que afirman que hay una única causa y un único elemento, establecen también que el alma es ese único elemento, por ejemplo, el fuego o el aire; por el contrario, aquellos que afirman que los elementos son múltiples, hacen del alma también algo múltiple (ἵ) . Por otra parte, aquellos que ponen las contrariedades entre los principios construyen el alma a partir de los contrarios, mientras que los que establecen como principio alguno de los contrarios -por ejemplo, lo caliente o lo frío o cualquier otro por el estilo- establecen también paralelamente que el alma es sólo uno de los contrarios. De ahí que busquen apoyo en los nombres: los que afirman que el alma es lo caliente pretenden que *zen* (vivir) deriva de *zein* (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psychê* (alma) deriva su denominación de *psychrôn* (frío) en razón del enfriamiento (*katápsyxis*) resultante de la respiración». [Aristóteles, *Acerca del alma*, 405b 12 y ss., op. Cit., pp. 142- 143].

<sup>699</sup> «Todos los elementos han encontrado, por tanto, algún partidario, si exceptuamos la tierra; nadie se ha pronunciado por ésta a no ser quien haya afirmado que el alma proviene de todos los elementos o se identifica con todos ellos». Aristóteles, *Acerca del alma*, 405b, op. Cit., p. 142.

autónomo dentro del tradicional sistema, es decir, como un quinto elemento<sup>700</sup>.

En Eurípides encontramos el alma asociado con el «éter inmortal», en el cual se funde tras la muerte de su portador<sup>701</sup>, por lo que se trataría de un elemento divino, también según Esquilo y Aristófanes<sup>702</sup>. Alcmeón será uno de los primeros en buscar un fundamento físico a esta relación, justificando la inmortalidad del alma por su semejanza con el movimiento continuo de los seres inmortales<sup>703</sup>.

Por su parte, algunos textos órficos llamarían éter al elemento omniabarcante y penetrante que mantiene la compacidad cósmica (como decía Anaxímenes del aire, y como dirá Anaxágoras de la acción

---

<sup>700</sup> Vid. Apéndice.

<sup>701</sup> (Habla la profetisa Teónoe): «El espíritu de los difuntos ya no vive, pero conserva una consciencia inmortal al verse sumergido en el inmortal éter». Eurípides, *Helena*, 1014-1016, en *Tragedias*, III, trad. Luis Alberto de Cuenca y Prado, Gredos, Madrid, 1979, p. 53. La idea de la relación del éter con la divinidad circundante se repite en otras obras: «el espíritu al éter y el cuerpo a la tierra» (*Suplicantes*, 534-535); «suelto al gran éter lamentos por mi padre» (*Electra*, 59). Ambos pasajes en *Tragedias*, II, Gredos, Madrid 1985, pp. 46 y 291. También *Orestes*, 1086-9: «¡Que no acoja mi sangre el suelo fértil, ni el límpido éter, si yo en cualquier momento te traiciono y, liberando mi destino, te abandono!». En *Tragedias*, III, op. Cit., p. 225.

<sup>702</sup> «¡Oh divino éter (j)!\», dice Prometeo en Esquilo, *Prometeo Encadenado*, 89, en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1986, p. 546. (Habla el coro): «nuestro padre el renombrado, el Éter venerabilísimo que todo lo vivifica». Aristófanes, *Las Nubes*, 570, en *Comedias*, II, trad. L. M. Aparicio, Gredos, Madrid, 2007, p. 57. Siguiendo con esta concepción del éter como materia de lo inmortal divino, en otra de sus obras, Aristófanes pone en boca de un criado: «¿No es verdad entonces eso que dicen: que nos hacemos una especie de astros en el aire cuando morimos?». Aristófanes, *La Paz*, 832-3, op. Cit., p. 290. Esta idea llegará hasta Clemente de Alejandría, para quien el alma «se torna en el éter universal». Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6, 3, 27, 2, Bernabé, op. Cit., 2004, p. 61.

<sup>703</sup> «Dice -Alcmeón- de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos -la luna, el sol, los astros y el firmamento entero- se encuentran también siempre en movimiento continuo». Aristóteles, *Acerca del alma*, 405a 30- 406b, op. Cit., p. 142. No obstante, en la antigua Grecia, la idea de la inmortalidad humana era una blasfemia, pues inmortales sólo eran los dioses (aunque ya Homero decía que un hilo de *psyché* sobrevivía a la muerte corpórea). De ahí que Píndaro, Heródoto y los trágicos recuerden continuamente nuestra mortalidad: «No busques llegar a ser Zeus... A los mortales cosas mortales les cuadran» (Píndaro, *Ístmicas*, V, 14); «No te esfuerces, alma mía, por una vida inmortal» (*Píticas*, III, 61).

conjunta del aire y el éter<sup>704</sup> –aunque éste último lo confundía, según Aristóteles, con el fuego<sup>705</sup>–), y le atribuyen propiedades divinas:

«Madre, excelsa entre los dioses, Noche inmortal, dime:/ ¿cómo debo disponer el indómito principio de los inmortales?/ ¿Cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una por separado? (j)/ Sujétalo todo en derredor con éter inefable. Y en el medio,/ queden el cielo, la tierra sin límites, el mar/ y las constelaciones con las que el cielo se corona./ Mas cuando en torno a todo hayas tendido el poderoso vínculo, suspende del éter la áurea cadena»<sup>706</sup>.

Por razón de esta divina propiedad, suponemos, según los órficos, el éter era «raíz de todas las cosas»<sup>707</sup>, y en unos fragmentos conservados por el astrólogo Vecio Valente (ca. 120- ca. 175), se hace explícita la procedencia etérea del alma («el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces»), aunque, por lo visto, el éter y el aire seguirían sin distinguirse satisfactoriamente («al aspirar el aire, recolectamos el alma divina»<sup>708</sup>).

Estas doctrinas más «esotéricas» pudieron encontrar refuerzo en autoridades como Aristóteles, pues, del mismo modo que el estagirita distinguió el éter como un quinto elemento –materia de todo aquello que es divino e inmortal–, también distinguió el intelecto (*nous*) del alma (*psyché*), aduciendo que el alma muere con el cuerpo (o al menos la «parte sensitiva» del alma, pues duda si incluir en ella también la parte intelectual) y que solo el intelecto tiene un origen divino. Pero,

<sup>704</sup> «A todas las sujetaban el aire y el éter, por ser ambos indefinidos. Éstas son, en efecto, las más grandes entre todas las cosas, tanto en cantidad como en tamaño». DK 1, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 253.

<sup>705</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, 270b 25.

<sup>706</sup> T3, fr. 237 B, Proclo, *Comentario al Timeo de Platón*, I, 206, en Bernabé, op. Cit. 2004, pp. 19-20. Una mención a la cadena de oro cósmica aparece en la *Iliada*, 8.19.

<sup>707</sup> T28, fr. 116B, Proclo, *Comentario al Timeo de Platón*, I, 428.4, en Bernabé, op. Cit. 2004, p. 51.

<sup>708</sup> T52, fr. 436B y T55, fr. 422B, Bernabé, op. Cit., 2004, pp. 76 y 78.

¿implica esto que Aristóteles identificase el intelecto con el éter? Según se desprende de otros pasajes, a nuestro juicio podría parecer que sí<sup>709</sup>.

Según Aristóteles, el intelecto es la “parte” divina que hay en el hombre (en su alma), mediante la cual participa de lo inmortal. En esta concepción nada nuevo hay respecto del platonismo, pues Platón, en su división tripartita –o bipartita, o tetrapartita– del alma (división que Aristóteles no representa explícitamente, pero que en cierto modo sigue

---

<sup>709</sup> Por su importancia para el concepto de conciencia, que es central en Gebser, transcribimos algunos fragmentos de las obras del estagirita en los que aborda estas cuestiones: «El intelecto, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción». [Aristóteles, *Acerca del alma*, 408b 19; op. Cit., p. 155]. «No es posible que todas las facultades del alma existan previamente, y está claro por lo siguiente: todos los principios cuya actividad es corporal, es evidente que no pueden existir sin un cuerpo, como es imposible caminar sin pies. Así pues, también es imposible que estas facultades entren desde fuera (j). Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal. / En efecto, la facultad de cualquier tipo de alma parece participar de un cuerpo diferente y más divino que los llamados elementos. Igual que las diferentes clases de almas se diferencian unas de otras por su mayor o menor nobleza, así también la naturaleza física presenta tal diferencia. En el esperma de todos los seres está presente lo que hace fecundos a los espermas, lo que se llama calor. Pero éste no es fuego ni una sustancia similar, sino el aire innato encerrado en el esperma y en lo espumoso, y la naturaleza inherente a ese aire, que es análoga al elemento de los astros. (j) / En cuanto a la materia del semen, en donde va contenida la porción del principio anímico (una parte de ese principio es separable de la materia, en todos aquellos seres que encierran algo divino -tal es lo que llamamos intelecto-, y otra parte es lo inseparable [el *pneuma*, entendemos]), esa materia del semen se disuelve y evapora, al tener una naturaleza húmeda y acuosa». [Aristóteles, *Reproducción de los animales*, II, 736b 20 - 737a 10, trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994, pp. 141-143.]. «Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa (j). / Tal vida [la de la perfecta felicidad fundada en la contemplación], sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos [Simónides, Píndaro y los trágicos] que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad». [Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, X, 1177a 15-19 y 1177b26-1178a3, en trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1993, pp. 395 y 397-398].



ejercitando) solo atribuye inmortalidad a la parte intelectual<sup>710</sup>, al igual que Aristóteles, que es igual de insistente en este punto. No obstante, en su tratado sobre la *Reproducción de los animales*, Aristóteles señala que la fecundidad –el principio anímico– del esperma procede del calor que se encuentra encerrado en el «aire ingénito», que es de naturaleza análoga al elemento de los astros y que está compuesto por una parte inmortal –el intelecto– que es separable de la materia corruptible (valga el pleonismo). Dado que, según él, el principio anímico está compuesto de aire (*aer*) ingénito en lugar de éter (que es, como sabemos por otros textos, el material que los antiguos atribuían al mundo supra lunar), es de suponer que en este tratado Aristóteles todavía no hubiese sistematizado la existencia del quinto elemento, o que estaba usando «aire» en el sentido de éter de baja calidad, como había hecho Platón<sup>711</sup>. Algo similar sucede en la *Física*, donde emplea el término *aither* en sustitución del fuego para referirse al cuarto elemento (como hacía Anaxágoras, inversamente a Heráclito), que es materia del cielo<sup>712</sup>. Pero en *Acerca del cielo*, además de criticar a Anaxágoras por confundir ambos elementos, Aristóteles afirmará que el éter es el elemento divino (por inmortal e ingénito, cualidad que en *Reproducción de los animales* predica del aire), y que se mueve circular y continuamente por toda la eternidad, lo que podría llevar a conectarlo con el Intelecto hipostasiado, del cual sí dice claramente que procede de ese lugar celestial.

Según el estagirita, el Intelecto, que es pensamiento del pensamiento (*noēsis noēseos*), sería anterior –al menos lógicamente– a todo elemento. Sin embargo, no se sabe cómo, esta parte inteligible –que, según Aristóteles, es dada «desde fuera»– alcanza al hombre, ni tampoco se explica si este intelecto se encuentra en algún lugar concreto

<sup>710</sup> Al menos en el *Timeo* (69c), aunque este punto, dada la variedad de clasificaciones del alma que realiza Platón en sus diálogos (*Fedro*, *República*), es un poco confuso.

<sup>711</sup> «Hay una clase más clara [de aire] que lleva el nombre de éter». Platón, *Timeo*, 58d, ed. Zamora Calvo, p. 277.

<sup>712</sup> «Otras cosas sólo están accidentalmente en un lugar, como el alma y el cielo; porque en cierto sentido todas las partes del cielo están en un lugar, ya que se contienen unas a otras sobre el círculo. Por eso, la parte superior se mueve en círculo, aunque el Todo no está en ningún lugar. (j) por eso la tierra está en el agua, el agua en el aire, el aire en el éter, el éter en el cielo, pero cielo no está en ninguna otra cosa». Aristóteles, *Física*, 212b 12-22, op. Cit., pp. 242-243.



del universo o impregna todo el aire, al modo de una mónada espiritual (*pneuma*), antes de decidir *ex-machina* penetrar el alma de la especie agraciada. El salto mortal de Aristóteles en este punto no puede si no recordarnos a la fantástica teoría de la conciencia de Penrose y Hameroff<sup>713</sup>, cercana también a las mónadas de Giordano Bruno y la monadología de Leibniz. Compárense estas doctrinas con la teoría gebseriana de la «estructura de conciencia arcaica» como una estructura de dimensión cero puramente espiritual, todavía no contaminada por esos elementos materiales que siempre están sujetos a la degradación temporal. Y es que el alma, que estaría en el cuerpo como en una cárcel, solo encontraría confort en su «reintegración» con la inmortalidad de la que procede, de ahí que el proceder soteriológico de gnósticos como Gebser (pero también de Platón y de Aristóteles) consista en alejarse de los sentidos corruptibles para entregarse a la contemplación de Dios o las esencias eternas, pues son su «naturaleza originaria»<sup>714</sup>, aquella con la que habrán de reunirse «según el orden de los tiempos».

<sup>713</sup> Vid. Penrose, Roger y Hameroff, Stuart, "Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory", *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 2014, pp. 39-78. Según estos autores la neurociencia es insuficiente para explicar A) «cómo la materia y la energía crean la mente» (lo que llaman "perspectiva materialista") y B) «cómo la mente crea materia y energía» (espiritualismo), de ahí que propongan el modelo de la "Orchestrated Objective-Reduction" como tercera vía que sirva de puente entre ambas. Esta "tercera vía" postula la existencia de una «protoconciencia» omnipresente en el universo como eventos OR (objective-reduction) que «darían forma a la realidad». La teoría de Penrose-Hameroff postula que los microtúbulos citoplasmáticos, las unidades más pequeñas del citoesqueleto celular, funcionan como canales para la transmisión de la «información cuántica integrada» responsable de la conciencia. Ya que los humanos son capaces de entender la verdad de las «proposiciones indecibles» de Gödel, Penrose argumenta que nuestro pensamiento es necesariamente no-computable. Para esta teoría, la conciencia es una característica intrínseca de la acción del «universo no-computable», y los humanos habríamos desarrollado estructuras biológicas capaces de "entrar en contacto con ella" y procesarla, como si la conciencia se tratara de una entidad extrínseca preexistente en versiones *proto* desde el origen del universo. Cf. Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*, Oxford University Press, 1989.

<sup>714</sup> Platón, *Fedón*, 79c-d, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid 1988, p. 70: «El alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido. ¿entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?/-Ciertamente./ -En cambio, siempre que

#### 5.1.4. Las ideas de *ápeiron* y *apokatástasis*

La idea de integridad manejada por Gebser dice principalmente «reintegración», es decir, se refiere a la restitución –*apokatástasis*– de una supuesta totalidad perdida que se encontraría en el «origen». Veamos algunas de las formulaciones «originarias» de esta idea.

Al margen de por la elaboración de los conceptos de «esfera» y «cosmos», Anaximandro es conocido sobre todo por haber dicho que el *arjé* no es ninguno de los tradicionales elementos (como el agua de su maestro), sino lo indeterminado, el *ápeiron* (ἄπειρον) que «lo abarca todo y todo lo gobierna» y es, al igual que los seres divinos, «inmortal e indestructible»<sup>715</sup>. Es cierto, sin embargo, que estas características también se predicaban por la misma época del Brahman hindú. Así, en el *Maitri Upanishad* se lee: «En el comienzo este (mundo) era Brahmán, el Uno, ilimitado, ilimitado al este, ilimitado al sur, ilimitado al oeste, ilimitado al norte; también arriba y abajo, ilimitado en cualquier

---

ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas». Platón, *Fedro*, 247 b-d y 248b-c, en op. Cit., pp. 348 y 349-350: «Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo. A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto - ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla-: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio.(...) Después de tantas penas, tienen que irse [otras almas no tan felices] sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento. El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre».

<sup>715</sup> Aristóteles, *Física*, 203b 10 (A 15). Bernabé, op. Cit. 2008, p. 58.

dirección. Este y oeste, norte y sur no entran en esta concepción, ni tampoco el a través, el arriba y el abajo»<sup>716</sup>.

La relación que Anaximandro postula entre el *ápeiron* y el cosmos nos ofrece en germen, creemos, las coordenadas básicas del esquema ontológico gebseriano, es decir, de la dialéctica del origen (en tanto sustancia unitaria pero indefinida) con los sucesivos mundos que de él emergen y que a él vuelven con cada «mutación» -mutaciones que son los «hiatos acósmicos» (*metakósmia*) en los que se manifiesta lo indeterminado-. Simplicio (*Física* 24.13-25) cita el famoso fragmento que explica esta dialéctica: «Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo»<sup>717</sup>.

Según se desprende de esta sentencia, Anaximandro habría introducido un elemento temporal en la estructuración del cosmos que se contrapondría al eternalismo de Tales. En esta idea de mundo que aparece y se define a partir del *ápeiron* indefinido para volver después a él se encuentra en germen tanto el acosmismo del «mundo de las apariencias» (Parménides) como el procesionismo histórico-teogónico (escatológico). Es cierto que en Anaximandro la generación de las cosas a partir del *ápeiron*, del cual en ningún momento se predica la inmaterialidad, no se concibe como una creación *ex-nihilo*, pero en su esquema está contenido este ulterior desarrollo: bastará identificar el *ápeiron* con una entidad espiritual (es decir, inmaterial, puramente formal) para que la generación del cosmos a partir de él adquiriera el carácter de génesis en sentido radical.

Por otro lado, en su sustancialización del concepto de *ápeiron*, Anaximandro siguió un proceso lógico similar al que recorrería nuestro autor en su «construcción» de los conceptos hipostasiados de *achronon*,

---

<sup>716</sup> *Maitri Upanishad* 6.17. Traducción al castellano de Bernabé, *Fragmentos...*, op. Cit., p. 53, a partir de West, op. Cit., 9171, p. 93.

<sup>717</sup> DK 12 A 9. Traducción de Bernabé, *Fragmentos...* op. Cit., p. 56.

aperspectívico o arracional, todos ellos «atributos» fundamentales de la realidad originaria, así como de la Nueva Era que la actualizaría.

La palabra griega *ápeiron* en su forma adjetivada (no sustantiva) también habría sido utilizada por Homero (*Iliada*, *Odisea*) y Hesíodo (*Teogonía*, *Los trabajos y los días*) para referirse a la tierra y el mar (ἀπείρονα γαῖαν; ἀπείρονα πόντον<sup>718</sup>). Con este uso aparece en un comentario del Papiro de Derveni atribuido a Orfeo<sup>719</sup>, en cuya columna XXIV se lee la expresión ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν («tierra ilimitada»). El «gesto metafísico» de Anaximandro habría consistido en sustantivar esta propiedad predicada del arjé de Tales, como un desarrollo crítico (dialéctico) de su contenido, mediante la fórmula τὸ ἄπειρον («lo sin límites»)<sup>720</sup>.

La crítica de Anaximandro al elementarismo de Tales, sin duda efectiva en el contexto dialéctico de la escolástica milesia, supuso, sin embargo, la introducción de un concepto oscuro que de algún modo prefiguraría al dios de Aristóteles (el Acto Puro) y a la noción sustancialista de Energía en tanto potencia autosuficiente que trasciende

<sup>718</sup> Aunque en otros lugares los considere limitados (por ejemplo, por Zeus; vid. *Iliada*, 8.478).

Esta aparente contradicción podría explicarse con la interpretación de Heráclito (siglo I d.C.), el autor de unas Alegorías de Homero en las que se lee (47.4-5): «Por el hecho de tener una frontera y un contorno, debe considerarse lógicamente que está provista de límites, pero también podría decirse de un círculo, con toda propiedad, ilimitado (ἄπειρον), pues resulta imposible determinar cuál es su límite: en efecto, lo que se ha considerado el fin podría ser igualmente el principio». Domínguez, Vicente, “El ápeiron de Anaximandro y el Papiro de Derveni”, en *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*, ed. Alberto Bernabé, Francesc Casadesús, Marco Antonio Santamaría, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2010, pp. 255-264.

<sup>719</sup> En lo relativo a este papiro se diferencian tres fechas: el poema órfico dataría entorno al 500 a.C., el comentario al mismo se habría realizado en torno al 400 a.C., y la copia del texto que nos ha llegado en este papiro se dataría entre el 340 y el 320 a.C. Véase “El Papiro de Derveni” en Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, editorial Trotta, Madrid 2004, p. 150.

<sup>720</sup> Al parecer, durante la época presocrática, era frecuente el uso de adjetivos junto a artículos neutros para formar «entidades cualitativas». Guthrie, op. Cit., I, nota 83, p. 95. Por la misma época, en las doctrinas iránias, Ohrmazd se definía como «lo que no tiene comienzo», anayra, empleando un prefijo privativo análogo al de a-peiron. West, op. Cit., 1971, p. 91.

y envuelve el mundo y lo mantiene en continuo movimiento<sup>721</sup>. Por eso seguramente haya sido la rueda el modelo tecnológico del que se sirvió Anaximandro para explicar la rotación del cosmos<sup>722</sup> (ordenado respecto a su eje, la tierra), el cual recogerá Autólico de Pitane en su obra sobre *La esfera en movimiento* ya citada<sup>723</sup>.

El concepto de ápeiron cristalizaría en un contexto en el que la tierra se representaba como un disco (principal razón en la que se basa Gebser para atribuir una percepción en 2D a los antiguos)<sup>724</sup> y en el que

---

<sup>721</sup> Bueno, op. Cit., 1974, pp. 97-98. Además, era común entre los antiguos la creencia en el *arché* como algo vivo, dado que para ellos la noción de vida (la vida animada, que tiene alma), implicaba un movimiento autocausado.

<sup>722</sup> Ibid, p. 103. El testimonio de Aecio (II, 13, 7; DK, A 18) apoya esta referencia: «Anaximandro dice que las estrellas son concentraciones en forma de rueda (lit. “apelmazamientos”) de bruma rellena de fuego, que exhalan llamas por las aberturas en cierta zona». Citado en Guthrie, op. Cit., I, p. 96.

<sup>723</sup> Y es que, aunque se desplace a la tierra del centro –donde estaría en reposo– en favor de un fuego divino engendrador de todas las cosas, como hizo el pitagórico Filolao (ca. 470-380 a.C.), la mayoría de las organizaciones cósmicas parecen mantener esta estructura concéntrica: «Filolao –cuenta Aecio en sus Opiniones de los filósofos– enseña que existe fuego en la parte media situada alrededor del centro y lo llama el corazón del todo, la morada de Zeus, la madre de los dioses, altar y sostén y medida de la naturaleza. Además, existe otro fuego que rodea el universo en el límite extremo. El centro es primario en el orden de la naturaleza y alrededor de él se mueven diez cuerpos divinos (...).» Aecio, II, 7, 7, DK, 44 A 16. Citado en Guthrie, op. Cit., p. 271.

<sup>724</sup> El supuesto gebseriano de que los hombres de la «estructura de conciencia mítica» vivían en una suerte de conciencia-mundo en 2D es tan ridículo que no deja de asombrarnos que se atreviese a formularlo. Según nuestro autor, el ejemplo que mejor subrayaría esta bidimensionalidad sería la antigua representación de la tierra como un disco rodeado por un océano. Cf. OP, p. 806 (nota 111). Nuestro autor prefiere ignorar que esta representación se hacía frecuentemente sobre piedras con volumen (es decir, sobre cuerpos tridimensionales), en las que incluso se marcaban protuberancias montañosas, y que el cielo que lo enmarcaba se concebía cóncavo. Por no hablar de que toda construcción habitacional (como las que existieron desde hace milenios) presuponen una conciencia plena de los volúmenes y los espacios tridimensionales abordados. Y lo mismo cabría decir de las ancestrales esculturillas de Venus o los juegos de profundidad de las pinturas rupestres que Gebser cita en otras ocasiones (pero durante graves accesos de «falsa conciencia», según parece). Sea como fuere, y aunque admitimos nuestra frustración antes semejante delirio, cabe recordar que ya Heródoto se había burlado en la antigüedad de aquellos que representaban la tierra como un disco: «Pero me da risa ver que ya ha habido muchos que han trazado mapas del mundo sin que ninguno los haya comentado detallada y sensatamente: representan un Océano que, con su curso, rodea la tierra –que, según ellos, es circular, como si estuviese hecha con un compás–». Heródoto, *Historia*, IV, 36, trad. Carlos Schrader, Gredos, Madrid 1979, p. 316.

se empezaba a considerar a los teoremas geométricos como paradigma de racionalidad. De ahí, quizás, que Heráclito dijera (fragmento 103) con su habitual oscuridad: «común es principio y fin en la periferia del círculo (i.e. en la circunferencia)». El de Éfeso seguramente interpretaba la circunferencia como algo ilimitado en el sentido de que se puede ir alrededor de ella sin alcanzar nunca una línea limitativa, como comenta Aristóteles en relación al caso concreto de los anillos de los dedos (llamados «infinitos» cuando carecen de engarce<sup>725</sup>) y Porfirio a tenor de la circunferencia en general: «la periferia de un círculo es ilimitada porque una circunferencia no tiene límites en tanto que ningún punto es principio o fin, pues cualquier punto es a la vez principio y fin»<sup>726</sup>. Es decir, no solo el límite del cosmos esférico obliga a suponer un espacio ilimitado que lo trasciende y envuelve (a menudo «llenado» por una entidad divina, como lo podría ser el *ápeiron*) sino que el propio perímetro de su circunferencia, a decir de algunos autores, se podría entender como algo «ilimitado» donde, de algún modo, desaparecen los límites y los opuestos que constituyen el cosmos, como en el cusano *coincidentia oppositorum*.

Por otro lado, es probable que el propio Anaximandro sostuviera una doctrina sobre la eterna sucesión de mundos singulares que, siguiendo el orden de los tiempos, surgen del *ápeiron* y vuelven a él. Dado el sistema del milesio, es más plausible que su teoría se refiriese a la generación sucesiva de mundos que a la simultaneidad de mundos innumerables (que algunos doxógrafos le atribuyen, seguramente llevados por el influjo de las doctrinas atomistas y la confusión de los términos οὐρανοί y κόσμοι<sup>727</sup>). Sea como fuere, el esquema procesionista del cosmos de Anaximandro también lo encontramos esbozado en el *Chándogya Upanishad* (1.9.1-2), donde el papel de *ápeiron* lo realizaría el espacio infinito (o éter, o cielo, según la traducción que se haga de *akasa*, uno de los cinco elementos –junto a

---

<sup>725</sup> Aristóteles, *Física*, III, 207a 2.

<sup>726</sup> Domínguez, op. Cit., p. 261.

<sup>727</sup> Como ha señalado Guthrie siguiendo a Conford. Vid. op. Cit., I, p. 115.



la tierra, el viento, el agua y la luz o el fuego— que mencionan gran parte de los textos hindúes<sup>728</sup>):

«”¿Cuál es el término de este mundo?”, dijo (Silaka Salavatya). “El espacio”, dijo (Praváhana), “pues todos estos seres contingentes se originaron en el espacio y al espacio volverán. Y es que el espacio es más grande (y más antiguo) que ellos; el espacio es su meta final. Es la manifestación deseable en grado sumo de la sílaba Om y es infinito”»<sup>729</sup>.

En este sentido, y guardando las distancias, el *akasha* hindú podría tener cierta homología con el *caos* de Hesíodo (el cual tampoco es claro que sea eterno, pues podría descansar sobre un estado anterior que no se menciona<sup>730</sup>) en tanto materia informe o lugar de apertura de posibilidades a lo formalmente existente<sup>731</sup>, sobre todo si se lee junto a la dialéctica cosmogónica del espartano Alcman (siglo VII a.C.), para quien la materia (ὕλη, el término es del comentarista) se encontraría no trabajada (confusa e informe, ἀπόητον, nos dice su comentarista) antes de que Tetis (habitante o personificación de esta materia acuosa y oscura, uniforme o informe) provocara una apertura (Πόρος, semejante aquí al Χάος de Hesíodo) y un límite (Τέκμων) que serían el principio y el fin de todas las cosas<sup>732</sup>.

No sabemos si conjugando la tradición de Hesíodo —quien, al margen del caos primordial, identificaba el primer elemento con la tierra<sup>733</sup>—, con el procesionismo de Anaximandro, Jenófanes (*Acerca de la*

---

<sup>728</sup> Por ejemplo, en el *Aitareya Upanishad* 5.4 (ca. Siglos VI-V a.C.) se lee: «these five gross elements (*maha-buthani*), namely earth (*prthivi*), wind (*vayu*), space (*akasa*), water (*apas*), light (*jyotimsi*)...». En *The Thirteen Principal Upanishads*, traducción del sánscrito de Robert Ernest Hume, Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres et al. 1921, p. 301.

<sup>729</sup> Traducción de Bernabé, op. Cit., 2008, p. 53.

<sup>730</sup> Nieto, op. Cit., p. 48. Bernabé, Alberto, “Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas”, *Emerita*, vol. 58, nº1, 1990, p. 71.

<sup>731</sup> Nieto, op. Cit., pp. 27-40. Bernabé, op. Cit. 2004, p. 47.

<sup>732</sup> Nieto, op. Cit., pp. 59-60.

<sup>733</sup> «Mucho antes de todas las cosas existió el Caos, después/ La Tierra espaciosa./ Y el Amor, que es el más hermoso de todos los Inmortales» (Hesíodo, *Teogonía*, V. 116).



*Naturaleza*) dirá que «de la tierra nace todo y en tierra todo acaba»<sup>734</sup>, y calificará a esta tierra de infinita, ἄπειρον<sup>735</sup>. El término encontrará ecos en muchos autores posteriores y el recurso al prefijo privativo «a», tan caro a Gebser, se generalizará en contextos «sacralizantes» (aunque ya era común en lenguas indoeuropeas, como hemos visto en el caso del *anayra* persa) con los predicados del Ser de Parménides en el templo pítico de Delfos<sup>736</sup>.

Por otra parte, una concepción de la reintegración a nivel individual que nos recuerda a las tesis de Jenófanes la encontramos en un conocido pasaje del *Génesis* (3.19): «con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres y al polvo volverás». Esta idea es retomada en el Corán (20. 55), donde se acentúa el carácter cíclico (*palingenésico*) del proceso: «De ella –de la Tierra– os hemos creado y a ella os hacemos regresar y de ella os haremos salir otra vez»<sup>737</sup>. Puede ser interesante comparar esto último con un antiguo fragmento egipcio tomado de las *Instrucciones de Amenemope* (c. siglo XI a.C.): «El hombre es arcilla y paja,/ el dios es su constructor./ Él lo deshace y lo construye diariamente (j) »<sup>738</sup>.

Algunas prefiguraciones del concepto teológico de *apokatástasis* (ἀποκατάστασις) –o, mejor dicho, del concepto de una *apokatástasis* universal, de una restauración cósmica, pues otras acepciones del término la precedieron<sup>739</sup>– aparecen en las antiguas cosmogonías órficas

<sup>734</sup> Jenófanes, Fr. 23 (DK 27), traducción de Bernabé, op. Cit. 2008, p. 107.

<sup>735</sup> Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.14.3 (A 33; Test. 86 G.-P), citado en Bernabé, op. Cit., 2008, p. 110.

<sup>736</sup> Con estas notas no se quiere impugnar, por «teológico», el empleo de este recurso gramatológico, pues es necesario en muchos contextos; nuestra intención es simplemente señalar su recurrencia como atributo ontológico –ontológico general–, así como aquellas formulaciones tradicionales que de algún modo anteceden a la gebseriana, relativizando también su pretensión de novedad.

<sup>737</sup> *Corán*, 20: 55, edición comentada por Raúl González Bórnez, Centro de Traducciones del Sagrado Corán, Qom, 2008, p. 316.

<sup>738</sup> *Instrucciones de Amenemope*, 25, 13-20, en Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature*, II. *The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley 1976, p. 160. Traducido a partir de la versión inglesa.

<sup>739</sup> Aristóteles usa el término en su *Magna Moralia*: «De modo que el placer no será el restablecimiento [*apokatástasis*] de una carencia (...)». Aristóteles, *Magna Moralia*, 1205a

(aunque todavía no recibe este nombre), como la del *Himno a Zeus*, donde el cuerpo de Zeus se concibe como aquel lugar originario al que regresan todas las cosas (los cuatro elementos, el día y la noche) al final de su procesión cíclica:

«Zeus soberano, Zeus el propio autor primero de todas las cosas,/ única fuerza, nació único dios, de todas las cosas gran rector,/ único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,/ fuego, agua, tierra y éter; noche y día»<sup>740</sup>.

Y, en la versión de este himno del *Papiro de Derveni*, se hace de Zeus principio y fin de todas las cosas: «Zeus hálito de todo; Zeus de todo es destino»<sup>741</sup>. Por su parte, también el poeta Museo (de admitir su existencia), según Diógenes habría sostenido que «todas las cosas nacen de una y se disuelven en la misma»<sup>742</sup> («φάναι τε ἐξ ἐνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι»).

---

4, edi. Gredos, Madrid, 2011, p. 207. Orígenes, quien –como veremos– desarrolló la concepción teológica canónica del término, establece una analogía entre la restitución de la unidad divina al final de los tiempos con la restauración del orden y la justicia tras una guerra. «When the Son is said to be subject to the Father, the perfect restoration of the whole of creation is signified, so also, when enemies are said to be subjected to the Son of God, the salvation of the conquered and the restoration of the lost is in that understood to consist». Orígenes, *Sobre los principios*, III, V, 7, en *Ante-Nicene Christian Library*, Vol. X. *The writings of Origen*, T. & T. Clark, Edimburgo, 1869, p. 261. Es probable que el término, antes de adquirir su connotación religiosa, fuese de uso común en estos contextos más mundanos, ya que lo encontramos en las obras de historiadores (Polibio, Diodoro Sículo) y tácticos militares (Asclepiodoto, Arriano). Desde esta importancia «conceptualizadora» de los contextos bélicos podría releerse el famoso fragmento de Heráclito: «La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres». Fr. DK 53, B 29, Bernabé, op. Cit., 2008, p. 133.

<sup>740</sup> T8, vv. 5-8, Bernabé, op. Cit., 2004, p. 26.

<sup>741</sup> A lo que el comentarista añade: «Pues Orfeo le llamó a la inteligencia *Moirá*, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos lo hombres le dieron. Y es que, antes de que fuera llamado Zeus, Moira era la inteligencia del dios, siempre y por siempre. Y como fue llamado Zeus, creen (los hombres) que llegó a ser; pero de hecho existía antes, pero no había sido nombrado. Por eso dice: Zeus nació el primero (...).» T129, col. XVIII, Bernabé, op. Cit., 2004, pp. 175-176.

<sup>742</sup> Diógenes Laercio, I, prefacio, 3, op. Cit., p. 38. Véase también Cornford (1952), *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. R. G. Iranzo y F. G. Gracia, Visor, Madrid, 1988, p. 228

Una idea similar, derivada del monismo de la sustancia que ya anunciaba Tales, se observa en un fragmento de Diógenes de Apolonia, quien predicaba que todas las cosas son, en el fondo, una, y que a ese «mismo» que las dirige (y que es corpóreo, como en el caso del Zeus órfico) retornan tras su procesión cosmogónica:

«Me parece, en una palabra, que todos los seres se diferencian de lo mismo y son lo mismo. Ello es patente. Pues si los seres que hay ahora en el mundo -tierra, agua, aire, fuego y todas las demás cosas que manifiestamente hay en este mundo-, si de ellos hubiera alguno diferente de otro, pero diferente por su propia naturaleza, y no fuera el caso que, aun siendo lo mismo, experimentarían transformaciones y diferenciaciones en múltiples sentidos, de ningún modo sería posible que unas cosas se mezclaran con otras, ni que hubiera provecho ni daño alguno de una a otra, ni que creciera planta alguna de la tierra, ni que naciera un animal ni otra cosa, si su configuración no fuera la de ser una misma cosa. Así que todos estos seres diferenciados de lo mismo se tornan en cada ocasión una cosa y retornan a lo mismo./ Y eso mismo es un cuerpo imperecedero e inmortal y es por obra suya por lo que unas cosas nacen y otras mueren»<sup>743</sup>.

El esbozo más antiguo y preciso del concepto teológico de reintegración o restitución (*apokatástasis*), relacionado con una concepción soteriológica del ciclo vida-muerte (como en el pensamiento gebseriano), y basado en una imagen explícitamente circular del tiempo vital, quizás sea el que se desprende de un fragmento de Alcmeón de Crotona (s. VI a.C.), para quien los hombres mueren «porque no son capaces de enlazar el principio con el fin»<sup>744</sup>. Alcmeón era médico, y la idea de los ciclos, al parecer, era de uso frecuente en lo concerniente al cuerpo humano, como se sugiere en algunos tratados hipocráticos: «Los tejedores trabajan en sentido circular, partiendo del principio y terminando en el principio; en el cuerpo hallamos la misma progresión circular: a donde

<sup>743</sup> DK 2 y 7, Bernabé, op. Cit., 2008, pp. 266-267.

<sup>744</sup> Fr. 2 DK, Bernabé, op. Cit. 2008, p. 92.

se empezó se llega al final»; «En mi opinión, el cuerpo no tiene principio (*arché*), sino que todo es igualmente principio y fin, porque cuando se ha trazado un círculo no puede hallarse el principio»<sup>745</sup>. Y es que principio y fin son indiferentes en el contorno de un círculo, como enseñó Heráclito<sup>746</sup>, quien ofrece una versión de esta idea: «Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma»<sup>747</sup>. Donde alma sustituye a fuego, pues para Heráclito –que seguramente está aquí haciendo un guiño a otros de sus pasajes– todos los elementos son «transformaciones del fuego»<sup>748</sup>; de él proceden y a él regresan, ya que es lo único que vive eternamente<sup>749</sup>; y él los guía con sus rayos y los somete a su llegada<sup>750</sup>, la cual se cumple –presumiblemente– cada 10.800 años<sup>751</sup>. Esta restitución cósmica iterada eternamente por el Logos-Fuego se conoce como *ekpirosis* (ἐκπύρωσις), un concepto que desarrollarán Beroso de Caldea y los estoicos<sup>752</sup>. En este sentido, parece evidente que, en la an-

<sup>745</sup> *De Victu*, I, 19; *De Locis in Homine*, I. Citados en Guthrie, op. Cit., I, p. 334. En edición de Francisco Perla Calviensi (Roma, 1638) del *De Locis* se lee: «Mihi quidem videtur principium Corporis nullum esse, sed omnia similiter principium, & omnia finis: circulo enim scripto principium non reperitur».

<sup>746</sup> «Indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo». DK 103, B34. «Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo». DK60, B33, Bernabé, op. Cit. 2008, p. 133.

<sup>747</sup> DK36, B66, *Ibíd.*, p. 136.

<sup>748</sup> DK31, B53. Además: «Canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías». DK90, B54, *Ibíd.*, p. 135.

<sup>749</sup> «Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas». DK30, B51, *Ibíd.*, p. 135.

<sup>750</sup> «Y todas las cosas las timotea el rayo». DK64, B79. «Todas las cosas discernirá y las someterá el fuego, a su llegada». DK66, B82, *Ibíd.*, p. 138. La mención al rayo refuerza la reconstrucción de la divinidad ígnea a partir de Zeus: «Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus». DK32, B84.

<sup>751</sup> «De acuerdo con Heráclito, el Gran Año son diez mil ochocientos años solares». DK A13, B65, *Ibíd.*, p. 141. En la época de Macrobio, lo más común era creer que el Gran Año Cósmico se producía cada 15.000 años, aunque las estimaciones son de lo más variadas. Vid. Macrobio, *Comentario al 'Sueño de Escipión' de Cicerón*, II, “El año universal”, 11, ed. Gredos, Madrid, 2006, pp. 396-403.

<sup>752</sup> Los estoicos, como Zenón (que era de procedencia chipriota, donde predominaba la cultura cananea) y Crisipo de Solos, teorizaron sobre la *ekpirosis* o conflagración universal a la que se dirigía el cosmos por orden del logos o de la naturaleza (*anima mundi*), la cual estaba

tigüedad, el concepto de *apokatástasis* tenía también una aplicación astronómica (la observación de los planetas que vuelven al punto de partida tras haber completado un ciclo orbital). Esta concepción del ritmo cósmico asociado con la perfección o completud (como sucede en los sistemas místicos à la Gebser), la expone Platón en el *Timeo*:

«Sin embargo, no hay nada menos posible de concebir que el número perfecto del tiempo que culmina el año perfecto, cuando las velocidades relativas de cada una de las ocho órbitas se completan conjuntamente, al ser medidas por el círculo de lo mismo que se mueve de modo uniforme»<sup>753</sup>.

Aristóteles, por su parte, retomando (suponemos) la definición de Anaximandro, en el apartado de la *Física* que dedica al problema del tiempo, dirá:

«que los asuntos humanos son un círculo y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción. Y esto se dice porque todas estas cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un comienzo como si fuera un ciclo, pues se piensa que el tiempo mismo es un círculo; y se piensa así porque el tiempo es la medida de tal desplazamiento y él mismo es medido por este desplazamiento». Sin embargo, «de la continuidad del tiempo no se sigue la continuidad del movimiento, sino solo la sucesión. Pues ¿cómo podría ser idéntico el extremo de los contrarios, por ejemplo de lo blanco y lo negro? El movimiento circular, en cambio, es uno y continuo (ἓ)./ El movimiento circular nunca está en los mismos puntos, mientras que el movimiento rectilíneo está repetidamente en los mismos puntos. Y por lo tanto un movimiento que está en puntos siempre distintos puede ser continuo, pero el que está repetidamente en los mismos puntos no puede serlo, pues de otra manera sería necesario

---

dotada, según ellos, de sentido y de razón. Cosa semejante pensaba Beroso el caldeo. Vid. Séneca, *Cuestiones naturales*, III, 29. Antes que ellos, el profeta judío Joel también anunciaba «el día del Señor» en términos de irresistible destrucción (*Joel*, 2, 11).

<sup>753</sup> Platón, *Timeo*, 39d, edi. Cit., p. 223.

que los movimientos contradictorios ocurriesen al mismo tiempo. En consecuencia, tampoco puede haber un movimiento continuo en un semicírculo, ni en cualquier otro arco de la circunferencia, pues sería necesario que el movimiento se repitiese sobre los mismos puntos y que tuviese cambios contrarios, puesto que el comienzo de un movimiento no coincide con el fin del precedente, mientras que en un movimiento circular coinciden, y así es el único que es perfecto»<sup>754</sup>.

Los estoicos, como dijimos, desarrollarán la idea heracliteana de un logos-fuego artesano y destructor en el que se consume el cosmos cíclicamente, y al que retornan las almas de los que mueren (proceso que Zenón de Citio denominó *anathymíasis*, del verbo *ἀναθυμιαν*, «encender y deshacerse en humo»<sup>755</sup>). Eusebio de Cesarea, siguiendo el testimonio de Ario Dídimo, lo explica así:

«Los filósofos más antiguos de esta escuela piensan que todo se transforma en éter al cabo de

---

<sup>754</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 223, 25-32; 264a 8-28, en trad. Guillermo R. de Echandía, edi Gredos, Madrid 1995, pp. 289-290 y 478-9. En los *Problemata*, el estagirita vuelve a dar vueltas sobre este tema, desarrollando algunas de sus simplezas e incongruentes implicaciones: «¿Cómo hay que entender lo anterior y lo posterior? ¿Como que la gente de Troya es anterior a nosotros y los de antes de ellos son anteriores a aquellos y siempre los de antes son anteriores? O si hay un principio, un medio y un final del todo, y cuando uno envejece llega al fin y de nuevo vuelve al principio y, las cosas más cercanas al principio son anteriores, ¿qué impide que nosotros estemos más bien en un lugar próximo al origen? Si esto es así, también nosotros seríamos anteriores. Igual que en el movimiento del cielo y de cada uno de los astros se describe un círculo ¿qué impide que también el nacimiento y la muerte de los seres perecederos sea tal que estos nazcan y perezcan de nuevo? (j) De igual modo se afirma también que las cosas humanas son un círculo. Desde luego es una simpleza pretender que los que nacen sean siempre los mismos en número, pero en especie se podría aceptar mejor. De modo que nosotros mismos seríamos anteriores y se postularía que el orden de la secuencia es tal que de nuevo se vuelve al origen, hay continuidad y siempre se produce en las mismas condiciones. Pues Alcmeón afirma que por eso los hombres perecen, porque no pueden unir el principio con el final, una forma ingeniosa de decirlo, si se acepta que él se expresa sirviéndose de una imagen y no se quiere analizar en detalle la frase. Si efectivamente es un círculo, como el círculo no tiene ni principio ni fin, no serían anteriores por estar más cerca del principio, ni nosotros seríamos anteriores a aquellos ni aquellos a nosotros». Aristóteles, *Problemas*, XVII, 916a 16-40, en trad. Ester Sánchez Millán, Gredos, Madrid 2004, pp. 247-248.

<sup>755</sup> Elcuterio Elorduy, *El estoicismo*, I, Gredos, Madrid 1972, p. 49.

determinados periodos muy largos, cuando todas las cosas se disuelven en un fuego etéreo. / A partir de esto es evidente que Crisipo no tomo esta fusión (*synchusis*) aplicada a la sustancia (pues es imposible), sino aquella que se dice en vez de la transformación (*metabole*). En efecto, quienes defienden la doctrina de la disolución en el fuego —la que llaman “conflagración” (*ekpyrosis*)— aplicada a la destrucción que sucede al mundo al cabo de determinados periodos muy largos, no tomaron ‘destrucción’ (*phthora*) en sentido propio, sino que usan el termino ‘destrucción’ en el sentido de “transformación conforme a la naturaleza”. Pues los estoicos son del parecer de que la totalidad de la sustancia se transforma en fuego como en una simiente, y que a partir de ésta cumple la materia de nuevo la misma ordenación cósmica, tal como era antes. Esta doctrina la aceptaron los primeros y más antiguos de la escuela, Zenón, Cleantes y Crisipo, pero el discípulo de este y sucesor de la escuela, Zenón, dicen que planteó reservas sobre la conflagración universal<sup>756</sup>.

Finalmente, Orígenes de Alejandría (185-254) expone la concepción canónica de la noción teológica de la *apokatástasis* en varios pasajes. Compárese su noción de restitución con la idea gebseriana del «restablecimiento» del origen. Dice Gebser:

«Por integración entendemos un acto de completización, la realización de un *integrum*, es decir, el restablecimiento del estado originario intacto con la inclusión enriquecedora de todos los logros alcanzados hasta ese momento. La concreción de todo aquello que se ha desplegado en el tiempo y se ha consolidado en lo espacial es el intento integral de restablecer hasta tal punto la «magnitud»

<sup>756</sup> Eusebio, *Preparacion Evangelica* XV 18, 1-3 [siguiendo a Ario Didimo, fr. 36, pags. 468-469 DG]. En Crisipo de Solos, Fr. 421, en *Testimonios y Fragmentos*, II, Fragmentos 319-606, trad- F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras, Gredos, Madrid 2006, pp. 86-88. Arnobio, *Contra las naciones* II 2 (*SVF* I 107): «Quien amenaza al mundo con el fuego y venga cuando el tiempo vaya a consumirse, ¿no cree en Zenon, Cleantes y Crisipo?».



hombre desde sus aspectos constitutivos que se pueda integrar conscientemente en el todo»<sup>757</sup>.

«O se consuma el tiempo en nosotros -lo cual significa el fin y la muerte para nuestra tierra actual y sus seres humanos- o somos nosotros los que logramos consumir el tiempo, lo cual significa integridad y presente, significa la consecución y la realidad de la integridad de origen y presente. Y por lo tanto, una subsistencia transformada en la que se hará consciente y real no el ser humano, sino la humanidad; no el espíritu, sino lo espiritual; no el comienzo, sino el origen; no el tiempo, sino el presente; no la parte, sino el todo. Y es la integridad la que está presente en el origen y es originaria en el presente»<sup>758</sup>.

Y dice Orígenes:

«El fin o consumación parece ser una indicación de la perfección y compleción de las cosas. (j)/ Este orden de la raza humana ha sido dispuesto de modo que en el mundo futuro, o en las edades por llegar, cuando avengán los nuevos cielos y la nueva tierra de los que habló Isaías, será restaurada la unidad prometida por el Señor Jesús. [Se refiere a los pasajes de Juan, 17. 20, 21, 22, 23].(...)/ Pero desde que Pablo dijo que ciertas cosas son visibles y temporales, y otras, más allá de ellas, invisibles y eternas, nos preguntamos cómo es que estas cosas que son visibles son temporales: si se debe a que no habrá nada después de ellas en todos los periodos del mundo que viene, en el que esa dispersión y separación del uno primordial experimenta un proceso de restauración

---

<sup>757</sup> OP, p. 175. La idea de restauración (o restablecimiento) está presente en varios pasajes de OP: «Lugares como Lourdes son realmente lugares religiosos, pues restablecen la *religio*, la religión, que se extiende en este caso hasta lo inicial en nosotros, lo mágico» OP, p. 249; «Es el equilibrio de tales reacciones por la conciencia, el conocimiento de las relaciones de la potencia vital y psíquica en y fuera de nosotros, lo que logra restablecer esa armonía dentro de la cual se puede mantener y acreditar una vida como un todo». OP, p. 308; «El restablecimiento del principio maternal en sus desechos, esto es, en sus “izquierdos”, la consecuente disminución del sobrevalorado principio paternal, muestra claramente que la Iglesia quiere que se reconozca al hombre completo». OP, p. 484.

<sup>758</sup> OP, p. 16.

[*apokatástasis*] del uno y el mismo fin y semejanza; o porque, mientras la forma de todas estas cosas visibles desaparece, su naturaleza esencial no está sujeta a corrupción. (j)/ En este sentido, consecuentemente, suponemos que [cuando se produzca] la consumación y restauración de todas las cosas, aquellos que hacen un avance gradual y ascienden [en la escala del perfeccionamiento], llegarán en su debida medida y orden a aquella tierra, y gracias al entrenamiento contenido en este [proceso], estarán preparados para aquellas mejores instituciones a las que no cabe hacer añadidos»<sup>759</sup>.

En los fragmentos de Orígenes se exponen algunas ideas, en cierta medida contradictorias, que serán centrales en el pensamiento gebseriano: la idea de un origen al que se vuelve progresivamente (restitución) tras la separación de su unidad (alejamiento del origen), la idea de que el origen está siempre presente (es eterno y no se degrada)<sup>760</sup>, y la idea de que quien acepte la eminente reintegración universal se manejará mejor en el nuevo mundo (y definitivo) que aviene. Ello llevó a que Orígenes desarrollase una especie de concepción modalista de la trinidad en la que subordinaba jerárquicamente la hipóstasis del Hijo a la del Padre, y la del Espíritu Santo a la del Hijo, dando lugar a una

<sup>759</sup> Orígenes, *Sobre los principios*, I. VI: 1, 2 y 4; III. VI: 9, en *Ante-Nicene Christian Library*, Vol. X. *The writings of Origen*, T & T Clarck, Edimburgo, 1869, pp. 53, 56, 58 y 272. Traducido a partir de la versión inglesa: «An end or consummation would seem to be an indication of the perfection and completion of things. (j)/ this order of the human race has been appointed in order that in the future world, or in ages to come, when there shall be the new heavens and new earth, spoken of by Isaiah, it may be restored to that unity promised by the Lord Jesus (j). / But since Paul says that certain things are visible and temporal, and others besides these invisible and eternal, we proceed to inquire how those things which are seen are temporal—whether because there will be nothing at all after them in all those periods of the coming world, in which that dispersion and separation from the one beginning is undergoing a process of restoration [*apokatástasis*] to one and the same end and likeness; or because, while the form of those things which are seen passes away, their essential nature is subject to no corruption. (j)/ In this way, accordingly, we are to suppose that at the consummation and restoration of all things, those who make a gradual advance, and who ascend [in the scale of improvement], will arrive in due measure and order at that land, and at that training which is contained in it, where they may be prepared for those better institutions to which no addition can be made».

<sup>760</sup> En lo tocante a esta relación, véase: Harriet, Francisco Bastitta, “La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría”, en *Diánoia*, volumen LVII, número 68 (mayo 2012), pp. 141-164.

inevitable interpretación teogónica de la historia en clave trinitaria, según la cual la actividad creativa de Dios (el Logos, en concepción similar a la de Tertuliano<sup>761</sup>, aunque ya desde la formulación heracliteana que asimilaría San Juan: «En el principio era el Logos»), que traía a la existencia a todas las criaturas (cuya alma pre-existía en el modelo del logos divino; el *logos xinox* de Heráclito) desembocaría al final de la historia en una *apokatástasis*. La historicidad de la trinidad seguía así un esquema causal procesionista (o emanatorio) según el cual solo el Padre se identifica directamente con Dios, siendo “Dios en-sí” (de la misma manera que en Gebser solo la “estructura de conciencia arcaica” sería idéntica al origen): idea de reminiscencias “dialéctico-hegelianas” que por lo demás ya estaba presente en pitagóricos precursores del neoplatonismo como Numenio de Apamea (cuya obra conocía Orígenes)<sup>762</sup> así como en neoplatónicos como Plotino y Proclo. De hecho, cuando se comparan las tres fases de la idea según la *Fenomenología del Espíritu* – en sí, fuera de sí, y de vuelta a sí – con el proceso cosmológico descrito en los *Elementos de Teología* de Proclo<sup>763</sup> –el “Uno en sí”, la “procesión de los seres” (*proodós*) y la “reversión hacia el origen” (*epistrofē*)– parece que Hegel no desestimó echar mano

<sup>761</sup> Véase *Apologeticum* XXI. Tertuliano (ca. 160- ca. 220) acuñó el término trinidad para referirse a la unidad formada por el Padre el Hijo y el Espíritu Santo sin que por ello se confundieran en la misma persona, como pretendían los modalistas (vid. *Adversus Praxeam*), ambigua distinción que provocaría infinidad de discusiones hasta nuestros días. Tertuliano identifica a Dios con la sustancia divina (lo único eterno), y al Señor con su poder, mientras que el Padre sería una causa nombrada retrospectivamente por el Hijo (vid. *Adversus Hermogenem* III). En embrollos similares se metió Gebser para «distinguir sin separar» el origen (como *pneuma* o fuerza divina similar al Espíritu Santo de los modalistas) de sus emanaciones estructurales, a su vez derivadas de la estructura de conciencia arcaica, la cual se identificaba con el origen sin ser exactamente lo mismo. También fue Tertuliano, en un gesto similar al de Gebser, un autor que rechazó el método dialéctico de filósofos paganos como Aristóteles, acusándolos de adulterar y manipular la verdad con sus convicciones mudables, sus conjeturas firmes y su continuo construir y destruir argumentos (*De Praescriptione*, 7, 1). Según Tertuliano, desde la venida de Cristo ya no es necesaria más curiosidad e investigación, simplemente queda entregarse a la fe; Gebser diría algo similar: la dialéctica es producto de una estructura mental dualista que debe ser superada mediante la veritación y la manifestación de una estructura de conciencia no perspectívica, pues no hay más verdad que la «transparente», y las contradicciones sólo son apariencias.

<sup>762</sup> Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 51. Orígenes lo cita en *Contra Celso* en relación a su obra *Sobre la Bondad*.

<sup>763</sup> Proclo de Atenas, *Elementos de teología*, trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1975, principalmente las tesis 25-39, pp. 48-60.

de la lógica de estos autores para la confección de su sistema<sup>764</sup>. El elemento Uno de Proclo, deudor de la hipóstasis plotiniana, tiene en este sentido una función homóloga al *Ursprung* en el sistema gebseriano, del cual las estructuras de conciencia emergerían divinamente (desplegándose progresivamente como una «procesión de los seres»), al igual que las hénadas de Proclo emanan del Uno, del cual son un reflejo, pero sin ser exactamente lo mismo.

En los Concilios primero y segundo de Constantinopla (años 543 y 553), se condenaría la concepción origenista del *apokatástasis*, así como su teoría de la *metempsychosis* o transmigración de las almas o espíritus. Pero ello no impedirá que el de Alejandría influyese en Juan Escoto Erígena, Leibniz (*Apokatastasis y Apokatastasis panton*, 1715) o Walter Benjamin, quien conjugaría la tradición de la metafísica semítica con la máxima poética de Karl Kraus, para quien –como para Gebser– «el origen es el destino»<sup>765</sup>; «pues siempre fue semejante el fin a los comienzos», como dijo Orígenes<sup>766</sup>, o bien –con menos pretensiones metafísicas– el «pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua» –como diría Ibn Jaldún<sup>767</sup>– y «pasado y presente son lo mismo» –como diría Xun Zi<sup>768</sup>.

<sup>764</sup> Como, por otra parte, ya señalaron otros autores. Véase Halfwassen, Jens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bouvier, Bonn 1999.

<sup>765</sup> Verso que encabeza la decimocuarta «Tesis de filosofía de la historia» de Benjamin, quien había conocido la obra de Karl Kraus por recomendación de Gerhard Scholem. Al rededor de este verso giran buena parte de sus reflexiones. Cf. Benjamin, Walter, *Karl Kraus y su época*, traducción de Wenceslao Galán y Adán Kovácsis, editorial Trotta, Madrid, 1998.

<sup>766</sup> Orígenes, *De Principiis*, I, 6, 2, p. 11.

<sup>767</sup> Ibn Jaldún (Khaldoun), *Les Prolégomènes*, primera parte, en traducción al francés de W. Mac Guckin de Slane (1873), ed. virtual de la Universidad de Quebec, 2006, p. 97.

<sup>768</sup> Contradiendo a Mencio. Vid. Youlan, Feng (1947), *Breve Historia de la Filosofía China*, traducción de Wang Hongxun y Fan Moxian, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1989, pp. 238-240.

### 5.1.5. De la Edad de Oro arcaica a la Nueva Era escatológica

Según Gebser, la estructura de conciencia arcaica «es lo más afín, si no idéntico, al estado originario paradisíaco de la Biblia»<sup>769</sup>. Esta identificación se complementa con la afirmación de que «al hombre se le ha dado el todo en el origen»<sup>770</sup>. La idea de un estado arcaico paradisíaco es la versión mitológica de la tesis aristotélica según la cual «lo completo es anterior a lo incompleto y lo indestructible a lo destructible tanto en el orden de la naturaleza como en el de la razón y en el del tiempo»<sup>771</sup>. Además, según el estagirita, «por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»<sup>772</sup>; y «lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor»<sup>773</sup>.

En su versión primitiva, esta idea está presente en las mitologías pre-abrahámicas en las que se invoca la perfección de una época atemporal o pretemporal («cuando el tiempo todavía no existía») en la que reinaría la unidad esférica (u ovoide). En Egipto no existía una doctrina única sobre el mito de la creación y las edades, pero sí se encuentran varias alusiones a una época arcaica -como la que habitaría el dios Odgoade- en que «la tierra estaba en abundancia, los vientres llenos de alimento y las Dos Tierras (el Egipto) no conocían la carestía. Los muros no se derrumbaban, la espina no pinchaba...»<sup>774</sup>. En la declaración 486 de los *Textos de las Pirámides* se lee: «cuando yo [el rey] nací en el Abismo antes de que el cielo existiera, antes de que la tierra existiera, antes de lo que tenía que ser hecho firme existiera, antes que la confusión existiera, antes que el miedo que surgió a causa del

---

<sup>769</sup> OP, p. 85.

<sup>770</sup> OP, p. 739.

<sup>771</sup> Aristóteles, *Física*, 265a 23, op. Cit., pp. 480-481.

<sup>772</sup> Aristóteles, *Política*, I, 12-13 (1253a), en trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid 1988, p. 51.

<sup>773</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1072a 35, op. Cit., pp. 621-622.

<sup>774</sup> Le Goff, Jacques (1971), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991, p. 15. En Mesopotamia existían relatos de utopías semejantes, como muestra un poema del ciclo de Uttu (ca. 2100 a.C.) según el cual la vida en la Isla de Tilmun sería una suerte de paraíso en el que las bestias eran pacíficas.

Ojo de Horus existiera (j)» <sup>775</sup>. Así mismo, en la Declaración 570: «tu naturaleza está en mí, Oh Ra, y tu naturaleza se nutre en mí, Oh Ra. (j) (Incluso) este que pertenece a la primera generación para el castigo y para la reivindicación, que nació antes de que la ira existiera; que nació antes de que el ruido existiera; que nació antes de que la rivalidad existiera; que nació antes de que el tumulto existiera; que nació antes de que el Ojo de Horus fuera sacado, antes de que los testículos de Seth fueran arrancados (j)» <sup>776</sup>.

En China, la edad de oro se combinará con la idea de decadencia o degradación. El mismo Gebser dice que uno de los pocos testimonios que quedan de la época arcaica se hallaría en algunos de los escritos taoistas en los que se dice que «los hombres verdaderos de los tiempos antiguos dormían sin soñar»<sup>777</sup>. En el *Tratado de la perfecta vacuidad* se describe este lugar -al que solo se puede acceder viajando en espíritu- a partir de un sueño de Huang Di, el emperador amarillo:

«Un día se quedó dormido y tuvo un sueño. Le pareció que viajaba al país Hua Xu shi. Este país está situado al oeste de Yan zhou y al norte de Tai zhou, a no se sabe cuántas decenas de millones de li del país de Qi. A él no se puede llegar ni en barco, ni en carro, ni a pie; solo viajando en espíritu. En él no hay caudillos ni jefes, todo allí sucede espontáneamente. El pueblo no tiene deseos ni ambiciones, todo allí discurre por sí mismo. Ignoran lo que es amar la vida y no saben lo que es aborrecer la muerte, y por eso allí no se da la muerte prematura. Desconocen el egoísmo y tampoco conocen la incomunicación con los demás seres: de ahí que allí no exista ni el amor ni el odio. No hay animosidad contra lo adverso, ni tampoco simpatía hacia lo favorable; por eso no existe ni beneficio ni perjuicio. Nadie tiene preferencias ni recelos hacia los demás. Se sumergen en el agua sin ahogarse y atraviesan el fuego sin quemarse. Cuando reciben un golpe,

<sup>775</sup> *Textos de las Pirámides*, 1040, Declaración 486, “Discurso a las aguas del Nilo” (Pepi I, Pepi II), op. Cit., p. 140.

<sup>776</sup> *Textos de las Pirámides*, 1461-1463, Declaración 570, “El Rey es uno con el dios-sol” (Pepi I, Merenra, Pepi II), op. Cit., p. 175.

<sup>777</sup> OP, p. 86.

no sufren heridas ni sienten dolor. Cuando se rascan tampoco sienten irritación ni prurito. Vuelan por los aires, igual que si caminaran por tierra firme. Descansan en el vacío, igual que si durmieran sobre una cama»<sup>778</sup>.

Esta perfecta y anodina unidad a menudo se caracterizaba por la androginia, pues en ella los sexos todavía no se habrían diferenciado. Según el *Libro de los Ritos* confuciano, en la época de la Gran Unidad, el principio masculino *yang* y el principio femenino *yin* estarían todavía fundidos. Obsérvense las similitudes de este proceso con la teoría del flujo de la Tetractis pitagórica.

«Las normas de la ceremonia deben rastrearse hasta su origen en la Gran Unidad. Esta se separó y se convirtió en el cielo y la tierra. Se revolvió y se convirtió en la fuerza dual (de la naturaleza) [*i.e.* el *Yin* y el *Yang*]. Cambió y se convirtió en las cuatro estaciones. Se distribuyó y se

---

<sup>778</sup> Lie Yukou (s. IV a.C.), *Lie Zi o Tratado de la perfecta vacuidad*, trad. Iñaki Preciado, editorial Kairós, Barcelona 2006, p. 44. En el Budismo, por su parte, el estado paradisiaco se relata en el *Bhadrakalpasastra* (s. III d.C.), y en los textos *bon-po* influidos por el budismo de la religión tibetana como el *Klu'bum* ("las cien mil serpientes"), encontramos una curiosa "descripción" de esta confusa edad: «En esta época las cuatro estaciones no se distinguían. El Sol, la Luna, los planetas, las constelaciones cumplían pocas evoluciones; y también el trueno, el fulgor, los relámpagos, la lluvia, el hielo y el granizo no aparecían siguiendo el curso de las estaciones. Los desdichados no tenían maestros; las selvas y los vegetales crecían solos; el mundo no tenía ningún poder sobre eso... Había muchos pájaros y mucha caza, pero no había quien allí cazase... Existían, por cierto, aquellos que se llaman demonios, pero no podían ejercer resistencia. Existían, por cierto, aquellos que se llaman Klu, pero ni volvía cojos ni paralizaban a los hombres. Existían, sí, las enfermedades, pero no causaban ni sufrimiento ni pena. Existía, en efecto, el alimento, pero no era consumido y no hacía engrosar. En aquellos tiempos existía la felicidad, pero no había quien la apreciase». Citado en Le Goff, op. Cit., p. 18. Por su parte, Mencio (Meng-tse 370-289) dividirá la historia en tres periodos de aprox. 500 años cada uno: 1) desde los reyes-sabios Yao. Shun y Yü (que según la tradición vivieron en los siglos XXIV-XXIII a.C.) hasta el fundador de la dinastía Shang (tradicionalmente siglo XVIII a.C.); 2) desde el fundador de la dinastía Shang hasta los fundadores de la dinastía Zhou (siglo XI a.C.); 3) desde los fundadores de la dinastía Zhou hasta Confucio (551-479 a.C.). Tung Chung-shu (siglo II a.C.) añadirá a este esquema histórico-dinástico unos atributos alternantes: la sencillez y el refinamiento. Por otro lado, también el *Huang Di nei jing su wen* (Canon Interior del Emperador Amarillo, siglos III a.C.-II d.C.) está inspirado por la teoría de la decadencia a partir de una edad de oro de reyes sabios: en el curso de los periodos históricos, la resistencia de los hombres a las enfermedades disminuía progresivamente por lo que debían recurrir a medicinas siempre más poderosas.



convirtió en la respiración (j). Sus enseñanzas transmitidas a los hombres se llaman ordenanzas; su ley y autoridad reside en el Cielo. Mientras las normas de la ceremonia tienen su origen en el cielo, su movimiento llega hasta la tierra»<sup>779</sup>.

En Grecia, la idea de una edad de oro arcaica aparece ya en el mito de Prometeo que relata Hesíodo en *Los trabajos y los días* (ca. 700 a.C.). Según éste, antes de que Pandora abriese la tinaja y procurase a los hombres «lamentables inquietudes», éstos vivirían libres de cualquier mal. «En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las enfermedades que acarrear la muerte a los hombres»<sup>780</sup>. Esta edad de Oro quedó asociada al reinado de Crono al menos desde el Mito de las edades-razas de Hesíodo<sup>781</sup>.

<sup>779</sup> Li Ki (*Liji*) o *Libro de los ritos*, VII, 4, en *The Texts of Confucianism*, III. *The Li Ki*, I-X, trad. James Legge, Clarendon Press, Oxford, 1885, pp. 386-388. Traducido de la versión inglesa: «Rules of ceremony must be traced to their origin in the Grand Unity. This separated and became heaven and earth. It revolved and became the dual force (in nature). It changed and became the four seasons. It was distributed and became the breathings (thrilling in the universal frame). Its (lessons) transmitted (to men) are called its orders; the law and authority of them is in Heaven. While the rules of ceremony have their origin in heaven, the movement of them reaches to earth». Kang Youwei retomaría la idea de la Gran Unidad confuciana para proyectar una utopía socialista en la que se abolirían las fronteras, las clases, los sexos, las familias, etc. Vid. K'ang Yu-wei, *The One World Philosophy*, trad. Laurence G. Thompson, George Allen & Unwin LTD, Londres, 1958.

<sup>780</sup> Hesíodo (ca. Siglos VIII-VII a.C.), *Los trabajos y los días*, 90-92, en *Obras y fragmentos*, editorial Gredos, Madrid 1978, p. 127.

<sup>781</sup> «Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados. / Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales, protectores de los mortales [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real». *Ibid.*, 100-120, p. 130. También los cretenses, según reporta Diodoro, identificaban la edad de oro con el reinado de Crono: Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, V, 66, 1-6, en trad. de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2004, pp. 330-332.

Puesta la fantasía ideal en el pasado, nada impedía que ésta se aplicase al futuro<sup>782</sup>. Ya hemos tratado en su momento la noción de la *apokatástasis* o reintegración escatológica. Como hemos visto, su aplicación cosmogónica estaba presente antiguamente en el zoroastrismo. Al referirse a la restitución de un orden primordial, en las historizaciones decadentes que invocan una redención al final de los tiempos, la *apokatástasis* implicaría una verdadera «singularidad» que revolucionase radicalmente el curso habitual de los acontecimientos.

En los varios pasajes en los que trata el mito de las edades, Platón suele contraponer dos épocas que se presentan como dos mundos completamente diferentes. Un periodo en el que reinaba Crono, como en la Edad de Oro de Hesíodo (el «origen», la época de la «estructura de conciencia arcaica» gebseriana), y un periodo en que reinaría Zeus, como en las posteriores edades descritas por el poeta arcaico (el «presente», la «estructura de conciencia mental»). Una de las distinciones más radicales entre estas dos edades aparece expuesta en el *Político* por boca de un extranjero procedente de Elea. Posiblemente se trate de la síntesis más imaginativa de todas cuantas hablan de una Edad de Oro. En la Edad de Crono los astros del universo todo giraban en dirección opuesta a la actual de Zeus, lo que suponía que los seres humanos, que nacían de la tierra, rejuveneciesen con el paso del tiempo (tal y como se relata en *El curioso caso de Benjamin Button*). En esta

---

782 Y así lo hicieron algunos comediantes antiguos, aunque con más ironía que fe profética. Por ejemplo, en *Los persas* de Ferécates (s.V a.C.) parece que se parodia la solemnidad decadentista de quienes denostan los oficios y los progresos técnicos. «¿Qué necesidad tenemos ya de tus aradores, o de constructores de yugos,/ o de fabricantes de hoces, o de herreros, o de semilla, o de poner rodrigones?/ Pues espontáneamente por las encrucijadas ríos de caldo negro/ con aceitosos pasteles espolvoreados/ y panes de cebada aquileos fluirán desde las fuentes de Pluto,/ chorreando abundantemente, para que saquemos líquido de ellos./ Y Zeus, haciendo que llueva vino ahumado sobre los tejados, hará las veces de bañero,/ y desde los techos derivarán canales de racimos de uvas entre pastelillos llenos de queso con puré caliente y papilla de lirios y anémonas./ Los árboles de las montañas perderán un follaje de tripas asadas de cabrito, calamares tiernos y tordos hervidos». PCG VII, fr. 137, en Ateneo, *Banquete de los eruditos*, libro VI, 269c-d, trad. Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Gredos, Madrid 2006, p. 138. Otros, como Nicofonte en *Las sirenas*, sin llegar a pronunciarse proféticamente, también invocan escenarios semejantes: «¡Que nieve harina de cebada/ llovizne panes y llueva puré!/ ¡Que el caldo haga rodar por los caminos trozos de carne!/ ¡Que la galleta exija que se la coman!». PCG VII, fr. 21, *Ibid.*, p. 139.

época no existían regímenes políticos ni posesiones, y la naturaleza proporcionaba espontáneamente todo lo necesario para la existencia. En un momento dado -y puesto que también sería un ser vivo que se mueve cuyo cuerpo es el firmamento-, Zeus invierte completamente las órbitas celestes, dando lugar al discurrir natural del tiempo que existiría en su época (y en la nuestra)<sup>783</sup>.

Es cierto que Platón no nos habla de una eminente restitución del orden de Crono tras una nueva conflagración universal (como sí postulaba la escatología zoroástrica, y como postularía luego la estoica, por ejemplo). No obstante, en opinión del ateniense, los que viven en tiempos de Zeus (sus contemporáneos) tienen la obligación moral de imitar la vida de la época de Crono. Es decir, deben actualizar su naturaleza espiritual (el *nous* divino, la conciencia), pues solo lo que de inmortal hay en los hombres, el intelecto, les podría poner en contacto con los dioses (es decir, con su naturaleza originaria). Además, según

---

<sup>783</sup> Platón, *Político*, 269c-274c, trad. M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid 1988, pp. 527-539: «Nuestro universo, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso.(j). / La edad, cualquiera que fuese, que tenía cada ser vivo comenzó en todos ellos por detenerse, y todo cuanto era mortal cesó de presentar rasgos de paulatino envejecimiento, y al cambiar su dirección en sentido opuesto, comenzó a volverse más joven y tierno; los cabellos canos de los ancianos se iban oscureciendo; las mejillas de quienes ya tenían barba poco a poco se suavizaban. restituyendo a cada uno a su pasada edad florida; los cuerpos de los jóvenes aún imberbes, por su parte, haciéndose más suaves y menudos día a día y noche a noche, retomaban al estado natural del niño recién nacido, asimilándose a él tanto en el alma como en el cuerpo.(j). / Aquello, pues, que se narra de esos hombres, acerca de su vida espontánea, se ha dicho por la siguiente razón: un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente, como ahora los hombres, que son una especie viviente más divina, apacientan a otras razas que le son inferiores. Cuando el dios los apacentaba, no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos. Surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia; y, si bien de todo esto carecían, disponían en compensación de una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo. Desnudos, sin necesidad de abrigos, vivían la mayor parte del tiempo al aire libre, porque, como las estaciones eran templadas, no les ocasionaban penurias. Y, además, disponían de blandos lechos de un césped abundante que de la tierra brotaba. Esta vida, Sócrates, de la que le estoy hablando, era, por cierto, la vida de los hombres de la época de Cronos».

Platón, «*Krónos* significa “limpieza” (*kóros*)... la “pureza” sin mezcla de la “mente (*kóros nou*)»<sup>784</sup>. En este sentido, cabría pensar que, desde la perspectiva del mito platónico, al reproducirse en la época de Zeus (en los pensamientos de algunos sujetos y en el gobierno de algunas ciudades) la dirección orbital-temporal propia de la época de Crono, cristalizaría una suerte de síntesis noética de las dos direcciones “posibles” del devenir temporal, con lo que éstas se contrarrestarían. A nuestro juicio, este es el modo en que Platón, mucho antes que Gebser, sugiere la superación del tiempo para alcanzar la eternidad. En un plano político (eutáxico), la necesidad de emular este origen «más auténtico» se formula en las *Leyes*<sup>785</sup>; en un plano gnóstico (soteriológico), aparece en el *Timeo*<sup>786</sup>.

<sup>784</sup> Platón, *Crátilo*, 396b, en *Diálogos* II, trad. de J.L. Calvo, Gredos, Madrid 1987, p. 387.

<sup>785</sup> Platón, *Leyes* IV, 713a-714a, en *Diálogos*, VIII, trad. Francisco Lisi, Gredos Madrid, 1999, pp. 369-370: «Se dice que mucho antes todavía que todas las ciudades cuyos asentamientos describimos hace un momento hubo un gobierno y asentamiento en la época de Cronos, muy feliz, al cual imita la ciudad mejor gobernada de las actuales. (j. ) La tradición nos ha transmitido una leyenda de la vida feliz de los hombres de aquel entonces, que lo poseía todo en abundancia y de manera espontánea. Se dice que la causa de esto era que Cronos, conociendo, como ya lo tenemos expuesto, que el ser humano es incapaz de no llenarse de insolencia e injusticia si administra todas sus cosas siendo su propio amo, colocó -cuando reflexionó sobre esto- como reyes y gobernantes de nuestras ciudades, no a seres humanos, sino seres de una estirpe más divina y mejor, espíritus [*daimones*], tal como hacemos ahora nosotros con el ganado y todos aquellos animales de los que hay manadas domesticadas. No hacemos que los bueyes gobiernen a los bueyes ni las cabras a las cabras, sino que somos sus amos nosotros, una raza superior a ellos. De la misma manera, el dios, como también amaba a los hombres, nos hizo presidir por una raza superior, la de los espíritus, la que con mucha facilidad para ellos y mucha para nosotros, [713e] se ocupaba de nosotros y, al proporcionarnos paz, pudor, obediencia y abundancia de justicia, hizo a las razas humanas absolutamente libres de discordia y felices. Este relato también sostiene ahora, con verdad, que las ciudades a las que no gobernare un dios, sino un mortal, no se librarán de los males ni las penurias. Cree que debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto».

<sup>786</sup> Platón, *Timeo*, 90c-d, op. Cit., pp. 258-9: «Por ello hay que cuidar que las diferentes clases de alma tengan movimientos proporcionales entre sí. Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo [el intelecto, *nous*] nos eleva hacia la familia celeste [los *dáimones*] desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro

Ciertamente, Platón apela al futuro, pero en ningún momento profetiza su consumación o un retorno a la edad de Crono; lo más que hizo fue proyectar un modelo –en la *República*– que aspiraba a perfeccionar la sociedad a través de una reforma de la organización política. Sin embargo, su propuesta no era la única que pretendía traer el reino originario de Crono al presente de Zeus (i.e. traer la Edad de Oro a la Edad de Hierro).

En la Antigua Grecia existían unos ritos institucionalizados con los que los áticos buscaban «actualizar» el estado vital propio de la época de Crono (en términos gebserianos, la «estructura de conciencia arcaica»): las festividades de Cronia (Κρόνια), luego romanizadas con el nombre de Saturnales<sup>787</sup>. Irónicamente, estas fiestas poco tenían que ver con las aspiraciones platónicas, pues consistían básicamente en

---

cuerpo en posición erecta. (j )/ Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro».

<sup>787</sup> En ellas se invertía el orden establecido incluso en lo tocante a las clases sociales: se liberaba a los esclavos y estos podían ejercer de ciudadanos libres que mandaban sobre sus dueños por unos días: «Los primeros habitantes de Italia fueron los aborígenes cuyo rey Saturno se dice que fue tan justo que en su reinado no había nadie de condición servil ni que tuviera nada propio, sino que todo era común para todos e indiviso, como si todos tuviesen un único patrimonio. En recuerdo de este ejemplo se estableció que en las Saturnales se igualara la condición jurídica de todos y los siervos participaran en los banquetes indistintamente con sus dueños. Por esto Italia se llamó Saturnia, del nombre de su rey, y Saturnio el monte en el que habitaba y en el que ahora, como si Saturno hubiese sido arrojada de su sitio por Júpiter, está el Capitolio». Pompeyo Trogo, *Historias Filipicas*, libro XLIII, 3-6, en Justino, *Epítome*, trad. José Castro Sánchez, Gredos Madrid 1995, p. 510. Para el caso griego tenemos el testimonio de Plutarco: «Fue Numa legislador más acorde con el espíritu griego [que Licurgo el espartano], pues éste, incluso a los que estaban considerados como esclavos, les dio a gustar el honor de la libertad, habituándolos a que se festejaran en las Cronias mezclados con sus señores. Pues también ésta dicen que es una de las tradiciones que introdujo Numa, con la intención de hacer participar en las primicias de los frutos anuales a los que habían colaborado con su trabajo. Mas algunos cuentan que esto se conservaba como recuerdo de aquella famosa igualdad de los tiempos de Cronos, cuando nadie esclavo ni señor, sino todos parientes e iguales se consideraban». Plutarco, *Vidas paralelas*, I, «Numa», 23, en trad. Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 1985, pp. 390-391. También Macrobio, *Saturnales*, I, trad. Fernando Navarro Antolín, Gredos, Madrid 2010, p. 164 y ss. Según Tito Livio, la festividad se instituyó durante el consulado de Quinto Clelio, Tito Larcio, Aulo Sempronio y Marco Minucio. Cf. *Historia de Roma*, II, 21.

comer y emborracharse sin medida (aliñadas en ocasiones con sacrificios y ejecuciones públicas), al más puro estilo dionisiaco; no en vano, la mayoría de los relatos acerca de la edad de Crono la describían como una época de abundancia, despreocupación y espontaneidad. Pero por aquel entonces existía un grupo de personas que en su día a día (y no solo excepcionalmente en las fiestas de guardar) también practicaban una suerte de «actualización» de la época crónida<sup>788</sup>. Máximo de Tiro (II d.C.), en su Disertación XXXVI comparaba el ideal de vida de los cínicos con el de la edad de Crono, alabando el estilo de vida de Diógenes. Según él, el de Sínope habría sido capaz de llevar una actitud áurea en medio de la era del hierro<sup>789</sup>. En cierto modo, la forma de vida de Diógenes se parecería –idealizada– a «la vida libre del origen» que buscaba Gebser siguiendo a Hufeland, la forma de vida «arracional-aperpsectívica» «capaz de situarse en esa 'genuina claridad' donde todas las criaturas ya no se rigen por 'números y figuras', por la sistematización y la cuantificación racional (j). “Solo una nueva fuerza del espíritu, alumbrada por la fuente divina primigenia, y un corazón puro, que nos lleve a la sencillez y al modo de antaño, pueden crear una nueva fuente de la vida en la masa inane, mediante la cual en la naturaleza física nacerá una vida, una pureza, una frescura y una fuerza nuevas. El nacido a medias tiene que nacer del todo”»<sup>790</sup>. Y es que, según la profecía de Gebser, «(...) el mundo puede retornar en

<sup>788</sup> Onfray, Michel (1990), *Cinismos. Retrato de los filósofos perros*, Paidós Ibérica, Barcelona 2002, pp. 144-152. Los cínicos predicaban un modo de vida primitivo, lo más próximo posible a lo que creían que había sido el estado natural de la edad primordial. En cierto modo, procuraban celebrar todo el año el mes saturnalicio, como dice Séneca que hizo el emperador Claudio [Séneca el joven, *Apocolíntosis*, 8, en trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid 1996, p. 205]. Pero en el caso de los cínicos, este estado se parecería más al salvajismo descrito por Mosquión que al idilio áureo anhelado por Hesíodo.

<sup>789</sup> La cual, por lo demás, habría comenzado en el momento en que se empezaron a repartir las tierras poniendo cercos entre ellas, es decir, cuando se empezó a dividir y poner límites a la «tierra ilimitada» (el topos es una constante que llega hasta Gebser, para quien el principio racional de la división era algo que se debía superar para actualizar la «estructura de conciencia arcaica»). Tal y como Máximo describe cada una de las épocas, ensalzando los beneficios de la era de Crono y remarcando las calamidades de la época de Zeus, la elección entre éstas parece evidente. Máximo de Tiro, Disertación XXXVI, en *Disertaciones filosóficas*, XVIII-XLI, trad. Javier Campos Daroca, Gredos, Madrid 2005, pp. 287-295.

<sup>790</sup> C.W. Hufeland, *Geschichte der Gesundheit neben einer physischen Charakteristik des jetzigen Zeitalters. Eine Vorlesung in der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Realschul-Buchhandlung, Berlin, 1812, p. 34. Citado por Gebser en OP, p. 441.



cualquier momento a la vida *libre* del origen (con esto no se ha de entender una regresión, sino una revigorización)»<sup>791</sup>.

El primer texto latino conservado en el que se profetiza la vuelta integral a la edad de oro de Crono es la cuarta égloga de Virgilio (70-19 a.C.), quien al parecer se inspiraba en los oráculos sibilinos acerca del fin de la historia (concretamente en el de Cumas) que desde el siglo III a.C. se habían difundido por Oriente<sup>792</sup>. Virgilio conjugaba el mito de las edades de Hesíodo con el mito de la Virgen de la Justicia que encontramos en el relato de Arato y el mito de un retorno de la época del dios sol, Apolo. Al parecer, a Apolo estaba consagrado el último mes de los diez en que se dividían las edades del mundo y que precedía al retorno de la Edad de Oro (*Magnus Annus*)<sup>793</sup>.

«La última edad del vaticinio de Cumas es ya llegada; una gran sucesión de siglos nace de nuevo. Vuelve ya también la Virgen, vuelve el reinado de Saturno [Crono]; una nueva descendencia baja ya de lo alto de los cielos. Tú, casta Lucina, sé propicia al niño que ahora nace, con él la raza de hierro dejará de serlo al punto y por todo el mundo surgirá una raza de oro. Tu Apolo reina ya»<sup>794</sup>.

La descripción virgiliana de la edad de oro futura en poco se diferencia de la profetizada por Isaías, quien se pudo inspirar en la tradición zoroástrica que los judíos conocieron durante su cautiverio en Babilonia. La apelación al «conocimiento de Jehová» como razón

<sup>791</sup> OP, p. 441.

<sup>792</sup> Le Goff, Jacques (1971), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991, p. 26. Cf. También Bauzá, Hugo Francisco, *El imaginario clásico. Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Universidad de Santiago de Compostela, 1993; Bouretz, Pierre: *Testigos del futuro: Filosofía y mesianismo*, trad. Alberto Sucasas, Trotta, Madrid 2013.

<sup>793</sup> Entendemos que por analogía con el tiempo del embarazo, pues el parto se produce generalmente a principios del décimo mes. Un apunte hacia el final de la égloga parecería reforzar esta hipótesis: «Comienza, tierno niño, a reconocer a tu madre con tu sonrisa (que diez meses produjeron a tu madre largos trastornos)». *Bucólica cuarta*, 60-62, en *Bucólicas-Geórgicas*, traducción de Tomás de la Ascensión Recio García, Gredos, Madrid, 1990, p. 190.

<sup>794</sup> Virgilio, *Bucólica cuarta*, 4-10, en *Bucólicas-Geórgicas*, op. Cit., pp. 187-188.



trascendental de reforma y armonización universal no puede sino recordarnos a la «concienciación del origen» anhelada por Gebser:

«Morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; y el becerro y el leoncillo y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará.

»No harán mal ni destruirán en todo mi santo monte, porque la tierra estará llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar»<sup>795</sup>.

La idea de una restitución de la armonía preestablecida con la que se retornaba al origen encajaba muy bien en la profecía redentora de signo judeocristiano (en el judaísmo, la idea del regreso a la tierra prometida reforzaría esta noción). A nivel universal, la restauración del reino de Dios se concibe a veces como regeneración (palingénesis): «Jesús les dijo: De cierto os digo que, en la regeneración [palingénesis], cuando el Hijo del Hombre se sienta en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido os sentaréis también sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (*Mateo*, 19.28). Pero la conexión del

---

<sup>795</sup> *Libro de Isaías*, 11: 6, 9. Contrariamente al relato bíblico, se podría pensar que la posibilidad de retornar a la edad de oro, en el pensamiento de Virgilio estaba reforzada por la idea de que éste no fue el modo de vida «originario», sino uno que se impuso al salvajismo previo gracias a la intervención de Crono (o Saturno en la versión romana). Es decir, la reversibilidad del estado actual de las cosas sería más plausible porque, de algún modo, también se había producido en el pasado. Al menos eso es lo que se desprendería de un relato de la *Eneida* que Virgilio pone en boca del Rey Evandro: «Poblaron estos bosques otro tiempo unos faunos y ninfas/ nativos de estas tierras, más una raza de hombres/ oriundos de los troncos de los rígidos robles./ Sin normas ni arte alguno de vida no sabían uncir toros al yugo/ y no sabían acopiar hacienda ni guardar la acopiada. Las ramas de los arboles/ y la caza cobrada les iba deparando desabrido alimento./ Primero fue Saturno el que llegó desde el celeste Olimpo/ huyendo de las armas de Júpiter, desterrado del reino que perdiera./ Él fue quien reunió a aquella raza indómita dispersa por las cimas de los montes/ y la sometió a leyes y él quiso que se llamara Lacio./ ya que vivió seguro, oculto de la vista en sus riberas./ Floreció en su reinado la edad de oro, así se la llamó. En tan plácida paz/ gobernaba a sus pueblos. hasta que poco a poco, desluciendo su brillo,/ surgió un tiempo peor y sobrevino el frenesí guerrero y el afán de poseer». Virgilio, *Eneida*, VIII, 313-326, en trad. Javier de Echave-Sustaeta, Gredos, Madrid 1992, p. 384. Según otro pasaje del poema, la restitución de la edad de Saturno sería tarea de César Augusto, «de divino origen», quien «fundará de nuevo la edad de oro en los campos del Lacio en que Saturno reinó un día». Virgilio, *Eneida*, VI, 791-792, op. Cit., p. 328.

ciclo individual con el de la escatología universal y la consiguiente salvación que anunciaban los profetas todavía no estaba clara. Junto a los pasajes del Libro de Isaías en los que se anuncia la segunda venida de Jehová (24-27), escritos por influencia persa después del cautiverio de Babilonia (es decir, después de la muerte del profeta que les da título), en el *Malaquías* (4. 5-6) del *Antiguo Testamento* encontramos un pasaje que servirá de referente a varios textos del *Nuevo Testamento* en los que se anuncia la restauración divina: «He aquí, yo os envío a Elías el profeta antes que venga el día de Jehová, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, no sea que yo venga y hiera la tierra con maldición». Y así, *Mateo*, 17. 11: «Elías vendrá primero y restaurará todas las cosas»; y *Hebreos*, 13. 19: «Y aún más os ruego que lo hagáis así [orad y comportaos bien] para que yo os sea restituido más pronto».

Lamentaciones por las penurias del presente, a veces combinadas con la advertencia de que el futuro puede ser todavía peor, están atestiguadas en algunos textos egipcios como la *Profecía de Nefertiti* (ambientada en el reinado de Seneferu, c. 2.550 a.C., pero escrita ex eventu unos 600 años después) y en las *Admoniciones de Ipuwar* (c. XIV a.C., o más antiguo). En estos textos se subraya el carácter violento de la época en que se vive o que está por venir, cuando la felicidad se desvanece y el egoísmo y la inmoralidad presiden las relaciones cósmicas y humanas, invirtiendo su orden natural (el sol ya no iluminará, el agua del río se convertirá en sangre, la tierra ya no será fértil, se vivirá en los cementerios, las mujeres sufrirán como sirvientes, el padre odiará al hijo y el hijo al padre, los hermanos se matarán entre sí, etc.). En cuanto a sus contenidos particulares, en la *Profecía de Nefertiti* destaca el anuncio de la llegada de un rey que restituirá el orden perdido (*ex eventu*, como ya dijimos), una creencia que al parecer formaba parte del ciclicismo en el que se inscribía el ritual de sucesión egipcio, pues, al morir un faraón –recuérdese su carácter divino– el nuevo rey debía re-instaurar el gobierno a partir del caos, como si se tratase del mismo Ra al inicio de una nueva cosmogonía, o del sol imponiéndose a la noche cuando amanece un nuevo día.

«Señor, el majestuoso ya no rige la tierra,/ lo que fue hecho se ha deshecho,/ Ra debe empezar a recrear!/ La tierra está completamente deteriorada, no quedan remanentes (j)/ Ahora, cuando la tierra sufre, a nadie le importa,/ nadie habla, nadie derrama lágrimas (j)/ El disco solar, cubierto, ya no brilla para que la gente vea,/ uno no puede vivir cuando las nubes lo encubren,/ todo está entumecido en su ausencia. (j)./ Toda la felicidad se ha desvanecido./ La tierra se ha doblegado a la angustia,/ debido a esos (j) asiáticos que la recorren. (j ) Los hombres empuñarán armas de guerra,/ la tierra vivirá en tumulto./ Los hombres harán flechas de cobre,/ cavarán sangre por pan,/ se reirán con estruendo de las desgracias,/ nadie llorará a los muertos,/ nadie ayunará por los muertos,/ cada corazón humano mirará (solo) por sí mismo. El luto ya no se practica hoy en día,/ los corazones lo han abandonado por completo. (j) Te muestro al hijo como enemigo, al hermano como rival, un hombre matando a su padre. (j) Los hombres vivirán en el cementerio, el mendigo será rico,/ el poderoso (robará) para vivir./ El pobre comerá pan,/ los esclavos serán exaltados./ De la tierra se habrá ido el nombre de On,/ el lugar de nacimiento de los dioses./ Luego, un rey vendrá desde el Sur,/ Ameny, el legítimo, por nombre,/ hijo de una mujer de Ta-Seti, niño del Alto-Egipto./ Él tomará la corona blanca,/ él llevará la corona roja;/ él unirá a las Dos Poderosas [Las dos tierras de Egipto],/ él satisfará los deseos de los Dos Señores,/ con el campo circundante en su puño y el remo aferrado./ ¡Alegraos, oh gente de esta época,/ el hijo del hombre sellará su nombre para la eternidad!/ Los malignos, los que maquinaron traiciones, reprimirán sus discursos temerosos de él;/ los asiáticos sucumbirán a su espada,/ los libios sucumbirán a su llama,/ los rebeldes a su ira, los traidores a su poder, mientras las serpientes de su frente dominan a los rebeldes./ Alguien construirá las Murallas del Regidor,/ para excluir a los asiáticos de todo Egipto;/ ellos deberán pedir agua como mendigos,/ así como para dar de

beber a su ganado./ Entonces, el orden volverá a su sitio, mientras Caos es desterrado»<sup>796</sup>.

Pero en la cultura occidental, el mito por excelencia de la actualización y restauración del origen en el presente es el de la encarnación de Dios en Cristo<sup>797</sup>. Antes de él, el anuncio de la venida de un salvador aparece en varios pasajes del *Antiguo Testamento*, aunque, como es evidente, éste todavía no se identificaba con Jesús: «Y José dijo a sus hermanos: Yo voy a morir; mas Dios ciertamente os visitará y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró a Abraham, a Isaac y a Jacob» [*Génesis*, 50:24]. Sobre este salvador, los oráculos judíos proyectan sobre todo dos papeles: el de comandante militar que

<sup>796</sup> *Profecía de Nefertiti*, en Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature*, I. *The Old and Middle Kingdoms*, University of California Press, Berkeley 1973, pp. 141-144. Fragmentos traducidos a partir de la versión inglesa. Las premoniciones de luchas entre hermanos y padres e hijos también se encuentran en las *Admoniciones de Ipuwer* (1.5, 5.11), en las profecías del Shulgi sumerio y el dios Marduk babilonio, en el *Oráculo del Potter* helenístico, en *Mateo*, 10.21, o en el iraní *Bahman Yasht* (II, 30).

<sup>797</sup> San Pablo desarrollará estas nociones en varios pasajes: «Señor, ¿restituirás el reino a Israel en este tiempo?/ Y les dijo: No os toca a vosotros saber los tiempos ni las ocasiones que el Padre puso en su sola potestad; / pero recibiréis poder cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros». [*Hechos de los apóstoles*, 1. 6-8]; «Así que arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados; para que vengan tiempos de refrigerio de la presencia del Señor, y él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado; a quien de cierto es menester que el cielo reciba hasta los tiempos de la restauración [*apokátastasis*] de todas las cosas, de que habló Dios por boca de sus santos profetas que han sido desde tiempos antiguos». [*Hechos de los apóstoles*, 3. 19-21]; «Porque considero que los sufrimientos de este tiempo no son dignos de ser comparados con la gloria venidera que en nosotros ha de ser manifestada./ Porque el anhelo profundo de la creación es el esperar la manifestación de los hijos de Dios./ Porque la creación fue sujeta a la vanidad, no de buen grado, sino por causa del que la sujetó en esperanza./ porque también la creación misma será librada de la servidumbre de la corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios./ Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una sufre dolores de parto hasta ahora». [*Epístola a los romanos*, 8. 18-22]. Por su parte, en el libro de Simón Pedro se fundirán las ideas de la gran conflagración ígnea de reminiscencias heraclíticas y estoicas con la profecía del día de la venida del Dios cristiano: «Pero el día del Señor vendrá como ladrón de la noche; en el cual los cielos pasarán con gran estruendo, y los elementos, ardiendo, serán deshechos, y la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas./ Puesto que todas estas cosas han de ser deshechas, ¿qué clase de personas habéis de ser en santa conducta y en piedad, esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios, en el cual los cielos, siendo encendidos, serán deshechos, y los elementos se derretirán con calor abrasador?/ Pero esperamos, según su promesa, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales more la justicia». *Pedro*, 2. 3, 10-13. Todas las citas corresponden a la versión de la Biblia Reina-Valera 2009.

somete implacable a sus enemigos, y el de gobernador civil que imparte justicia y restituye (y reconstruye) el hogar robado. En cierto modo, la mayoría de los profetas judeocristianos (a excepción de *Isaías*, como hemos visto, que era más bien un «profeta pacifista») oponen una visión urbana de la edad de oro futura al ideal naturalista, «ecológico», de la edad de Crono antigua. El Edén futuro no sería como el pretérito, un remanso de paz animalesca fundado en la ingenuidad y la ignorancia («no comerás del árbol del conocimiento»), sino un Estado de ciudadanos que se debe reconquistar por la fuerza y en el que Dios gobernará con cetro incontestable<sup>798</sup>.

Los autores del *Nuevo Testamento* verán cumplidas las antiguas profecías en la figura de Jesús, con cuya encarnación se instauraba el reino de Dios en la tierra. Jesús actualizaba entonces la promesa de Ezequiel: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá» [*Juan*, 11: 25]. Pero como los problemas continúan, los hombres mueren, la palabra divina no penetra todas las conciencias a pesar de su supuesta omnipotencia y providencia<sup>799</sup>... como, en

<sup>798</sup> «Lo veré, pero no ahora; lo contemplaré, pero no de cerca. Saldrá estrella de Jacob, y se levantará cetro de entre Israel, y herirá las sienes de Moab y destruirá a todos los hijos de Set». [Oráculo de Balaam, *Números*, 24:17]. Así ha dicho Jehová el Señor: El día en que os purifique de todas vuestras iniquidades, haré también que sean habitadas las ciudades, y las ruinas serán reedificadas. (...) Y dirán: Esta tierra desolada se ha convertido en un huerto de Edén; y estas ciudades que se hallaban desiertas, y desoladas y arruinadas ya están fortificadas y habitadas». [*Ezequiel*, 36:33, 35]. Pero tampoco en el destinatario de la supuesta salvación hay unanimidad en los textos del Antiguo Testamento. Por un lado, el libro del profeta Ezequiel se dirige exclusivamente a los judíos que han sido expulsados de su tierra, y a ellos les promete la purificación y la recuperación de Israel (el resto de las naciones tendrían vedada la entrada en el templo): la redención se caracterizaría por una mayor fertilidad de sus tierras y la resurrección de los muertos. [*Ezequiel*, 36: 24-30; 37: 13-4, 21-22, 25]. Sin embargo, la exclusividad de los judíos como pueblo elegido queda matizada en algunos pasajes del *Génesis* y los *Salmos*. En ellos, los oráculos no se dirigen únicamente a los desterrados, sino que extienden su promesa al resto de los pueblos y naciones, los cuales se congregarían bajo el único mando de Jehová el día señalado. [*Génesis*, 49:10; *Salmo* 47: 1-3, 8-9; 96: 10].

<sup>799</sup> Séneca, según Lactancio, habría dado una explicación a esto en *Por qué le ocurren muchas desgracias a los buenos si hay providencia* (obra que no nos ha llegado), aunque no se refería al Dios cristiano de Lactancio, sino al estoico: «Dios tiene a los hombres por hijos, pero permite que los malvados y viciosos vivan lujosa y plácidamente, ya que no les dignos de un castigo suyo. A los buenos, sin embargo, a los que él ama, los castiga con frecuencia, los somete a constantes sufrimientos para ejercitar su virtud, y no permite que sean

definitiva, la armonía anhelada nunca se instaure a pesar de la «presencia del origen» en la tierra, los evangelistas recurren nuevamente a la estrategia de la latencia. Dios ha venido, sí, pero todavía no ha cumplido lo que se esperaba, por lo que parece necesaria una segunda llegada.

«El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos y creed en el evangelio». [*Marcos*, 1:15].

«De cierto, de cierto os digo: Viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán./ Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también dio al Hijo el tener vida en sí mismo». [*Juan*, 5:25-26].

Ya hemos visto en el capítulo 3.5. el tono apocalíptico-redentor de algunos pasajes de OP, pero compárense una vez más las profecías escatológicas que venimos viendo con las palabras de Gebser, quien amenazaba a aquellos que no contribuyesen al advenimiento del «mundo aperspectívico» con el padecimiento de dolores y tormentos que, «si no los adelantamos antes voluntariamente, se nos impondrán en el necesario desmoronamiento de carácter personal y universal. Quien se aparte del origen, quien no acepte su tarea, que es una exigencia espiritual, actúa contra el origen. Quien actúe contra el origen no tendrá presente alguno, ni hoy ni mañana»<sup>800</sup>.

Al margen de que, desde la perspectiva de la Iglesia católica, la divinización gebseriana del «origen» podría verse como una herejía (ya fuese de tipo arriano o gnóstico), conviene tener en cuenta que tampoco dentro del cristianismo antiguo era «nuevo» el anuncio de Nuevas Eras «espirituales» que pretendiesen restaurar alguna suerte de adanismo o cristianismo primitivo. De hecho, antes del Concilio de Nicea (año 325), no serán pocas las sectas cristianas que propongan su propia escatología.

---

corrompidos y depravados por los bienes caducos y mortales». Lactancio, *Instituciones divinas*, V, 12, en trad. Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, p. 173.

<sup>800</sup> OP, p. 728.



Montano, por ejemplo, cuando entre los años 160 y 170 se encontraba en Ardabau (Frigia), tuvo unas experiencias místicas en las que, según dijo, el Paráclito le había anunciado una nueva era; no era él quien hablaba, sino el Espíritu Santo por su boca. La doctrina se difundió rápidamente de la mano de sus seguidoras Prisca y Maximila, llegando a seducir al propio Tertuliano (160-220) quien se convertiría al montanismo al final de su vida (razón por la cual no sería canonizado). El montanismo predicaba que, al período de la revelación originaria de Cristo, le seguía el período de la revelación del Nuevo Testamento y, a este, el período de la revelación del Paráclito, con el que se consumaba la Parusía<sup>801</sup>. Esta última etapa restablecería lo que los montanistas entendían como cristianismo primitivo, el cual se caracterizaría por la práctica de un ascetismo más estricto y la preparación para el martirio. Tras la indiferencia inicial, el montanismo sería perseguido por el papa Sotero al ver en ella una teoría apocalíptica que contradecía la doctrina cristiana y pretendía erigir a sus portavoces en nuevos mesías. En este sentido, en un plano de periodización abstracta, podríamos considerar a Montano un precursor del profetismo de las tres eras de Joaquín de Fiore<sup>802</sup>, si bien la doctrina del italiano quizás se asemeje más al modalismo de Sabelio, y la de ambos, guarden bastantes semejanzas con la *New Age* espiritual de nuestro autor.

Sabelio (s. III) predicó que no existía más que un único Dios, el cual, sin embargo, operaba manifestándose de tres modos distintos: como el Padre en el Antiguo Testamento, como el Hijo en la encarnación y como el Espíritu Santo en el Pentecostés<sup>803</sup> (cuya

---

<sup>801</sup> Van der Pot, op. Cit., pp. 190-191.

<sup>802</sup> Buscando conjugar el Antiguo y el Nuevo Testamento, en el *Liber Concordiae novi ac Veteris Testamenti*, de Fiore propondría que en la historización modal de las tres personas de la trinidad cristiana residía la clave de los «signos de los tiempos». Así, tras la Edad del Padre (antes de Cristo) y la Edad del Hijo (después de Cristo), el abad profetizaba el inmediato advenimiento de una Edad del Espíritu que se extendería hasta el Juicio Final. Esta nueva edad se caracterizaría por la instauración de un imperio monástico en el mundo.

<sup>803</sup> Sus ideas serían defendidas por algunos sabelianistas o modalistas como los papas Ceferino (muerto ca. 217) y Calixto I (155-222) –por lo que les acusaría el teólogo romano Hipólito en sus *Philosophumena*, o Noeto (s.III), Práxeas, Marcelo de Ancira (muerto ca. 374), Prisciliano (340-385; aunque parecía más arriano), Pedro Abelardo (1079-1142) e incluso Miguel de Servet y Teilhard de Chardin. Tertuliano también atacaría el modalismo. La concepción de la felicidad ascendente de Teilhard de Chardin sería tributaria del modalismo



celebración en la actualidad, según Gebser, vendría a demostrar la pervivencia del espiritualismo cristiano original<sup>804</sup>). La misma lógica siguen las estructuras de conciencia en el sistema gebseriano, cuyas distintas formas procederían de una misma substancia (el origen arcaico) en la que estaban fundidas. El Dios de Sabelio, al igual que el Origen de Gebser, es único e indivisible, solo que se manifiesta de diversas maneras. Una tradición de concepciones «procesionistas» o «emanacionistas» a la que, por lo demás, Santo Tomás ya había puesto objeciones, pues «en Dios nada hay mutable ni externo. Luego tampoco hay procesión»<sup>805</sup>. La diferencia entre las teogonías modalistas de Gebser y de Sabelio radica fundamentalmente en el número de manifestaciones (*modos* en el caso de Sabelio, *formas* en el caso de Gebser) que atribuyen a la substancia divina, lo que a efectos ontológicos es poco más que anecdótico. No obstante, de haberse situado en la plataforma trialista de Sabelio, Gebser habría postulado un cuarto periodo como «progresión conclusiva» respecto de ella, lo cual no comulgaría demasiado bien con sus prejuicios.

## 5.2. ¿POR QUÉ ESTRATIFICA GEBSER SU HISTORIA EN CINCO «ESTRUCTURAS DE CONCIENCIA-MUNDO»?

Teniendo en cuenta que Gebser considera que la «estructura de conciencia mental» se caracteriza por «modelar» el mundo en base a trinidad —y sin olvidar que las estructuras de conciencia anteriores, la mágica y la mítica (pues la arcaica representa el «conjunto vacío»), según nuestro autor se simbolizaban con el punto («unidimensional») y el círculo («bidimensional») respectivamente—, sería de suponer que la «estructura de conciencia integral» que sigue a la mental, que cierra el despliegue cosmogónico y representa la tetradimensionalidad, se caracterizase por emplear cuaternidades en su «modelación» del cosmos. Sin embargo, a juzgar por el acabamiento de su doctrina, esto

---

de Sabelio, y podríamos convenir que también Gebser se inscribe en este esquema. Vid. Bueno, Gustavo, *El mito de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona, 2005, pp. 234 y ss.

<sup>804</sup> OP, p. 725.

<sup>805</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, cuestión 27, artículo 1.

no es así, pues, como ya vimos en el capítulo 3.6., Gebser sentía una especial aversión por las «estructuraciones cuaternarias».

En un momento de OP<sup>806</sup>, Gebser admite la posibilidad de incluir más estructuras de conciencia-mundo entre la arcaica y la mágica. No obstante, esta posibilidad enturbiaría el esquema «dimensional» de su teoría (la sucesiva emanación de las dimensiones físicas), que era aquel en el que, en última instancia, buscaba fundarse. Será por eso que, en lugar de dejar paso a «la sexta generación», Gebser «detuvo el canto» de las estructuras y mantuvo, *definitivamente*, su doctrina cosmogónica en cinco.

Que, a juicio de nuestro autor, estas estructuras no podían ser ni más ni menos que cinco (las cuatro dimensiones físicas más la «amensión» originaria), parece algo evidente en fragmentos apodícticos como el siguiente (en los que también, de paso, se explicitan sus ingenuos presupuestos idealistas):

«No hay lo que se llama el inconsciente. Solo hay distintas formas (o intensidades) de conciencia: una mágica, que es unidimensional; una mítica, que es bidimensional; una mental, que es tridimensional; y habrá una integral, que será tetradimensional y, en consecuencia, completa. Esta conciencia tetradimensional en ciernes es la “conciencia per se” de dimensión nula en su origen, que se representa en el hombre y se transpone en él por mutación. Pues del mismo modo que la respiración estaba *antes* que el respirar, el pensamiento *antes* que el pensar, la vista *antes* que el ver, el ser *antes* que el ente, del mismo modo la concienciación estaba y está *antes* que las distintas formas dimensionadas de la conciencia»<sup>807</sup>.

---

<sup>806</sup> «Es probable que sea necesario introducir entre la estructura arcaica y la mágica todavía otra o, incluso, a ser posible, dos más, por ejemplo una «pos-arcaica» y otra ya “pre-mágica”. Pero en el material del que disponemos falta un punto de apoyo firme que nos permita precisar esas estructuras intermedias. En consecuencia, la “época” mágica comprende para nosotros no sólo un largo “periodo de tiempo”, sino también diferentes formas de expresión y de evolución que sólo se diferencian entre sí de una manera muy inexacta». OP, p. 89.

<sup>807</sup> OP, p. 306.

»Para afianzar la base desde la que vamos a dar el salto, describiremos, como hipótesis de trabajo, las cuatro o, mejor, cinco estructuras que hemos designado como la arcaica, la mágica, la mítica, la mental y la integral. *Pero aquí hemos de recordar que estas estructuras no solo pertenecen al pasado, sino que, de una forma más o menos latente o aguda, aún siguen hoy presentes en cada uno de nosotros*»<sup>808</sup>.

La cuestión no carece de interés porque Gebser conocía el gnosticismo, o al menos alguna de sus corrientes «obsesionadas» con la cuaternidad; una obsesión que llegó hasta C. G. Jung y que a él le resultaba especialmente molesta, como atestiguan los siguientes fragmentos:

«Incluso Mallarmé se obsesiona con ese principio demoníaco-satánico en su gran poema y lo incluye como cuarto principio en su producción poética. Como los gnósticos y alquimistas, anticipa aquella teoría de la maternidad que postula C. G. Jung en su psicología, con inclusión de Satán. (¿Cuándo se darán cuenta de cuán limitadas en el tiempo son estas correspondencias y contrastes, como por ejemplo “Dios-Satán”, y cuándo dejarán de expresar el todo en estructuras psíquico-míticas o en sistemas mentales como “polos” o como “magnitudes”?»<sup>809</sup>.

Y en otro sitio:

«Se ha de indicar aquí con todas las reservas que la escuela de Jung valora el anuncio del dogma de María por el papa Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, en la Bula *Munificentissimus Deus*, como confirmación del concepto de cuaternidad, ¡aunque este concepto porta un talante enteramente neognóstico!»<sup>810</sup>.

---

<sup>808</sup> OP, p. 82.

<sup>809</sup> OP, p. 736.

<sup>810</sup> OP, nota 34, p. 872.

Dejando a un lado que las cuaternidades no son «estructuraciones» que aparezcan por primera vez con los gnósticos (pues su uso es muy anterior<sup>811</sup>), este rechazo «a priorístico» de lo

<sup>811</sup> Dejando al margen los múltiples “objetos cuaternarios” que los registros arqueológicos pudieran arrojar, y centrándonos exclusivamente en los testimonios textuales, tenemos que en la *Declaración* 626 de los *Textos de las pirámides* (TP 1777) del Imperio Antiguo (III milenio a.C.) se dice que el rey sobrevuela como un halcón las cuatro regiones del cielo. Este cielo estaba sostenido, al igual que la tierra, por cuatro pilares dispuestos en sus cuatro esquinas (que en otros textos también se aplican al cielo). Estos cuatro pilares («los cuatro pilares de Shu»), frecuentemente mencionados en los *Textos de las Pirámides* [Cf. *Declaración* 264, 348; 303, 467; 502C, 1076; 556, 1385; 573, 1483; 694, 2153, etc.], se asociarán con los cuatro hijos (almas) de Horus y los cuatro puntos cardinales, así como con cuatro órganos corporales y cuatro rostros diferentes: Amset (Sur, hígado, cabeza humana), Hapy (Norte, pulmones, cabeza de babuino), Duamutef (Este, estómago, cabeza de chacal) y Kebehsenuf (Oeste, intestino, cabeza de halcón). El pilar Dyed, seccionado en el capitel por cuatro líneas horizontales en relieve que aludían a los cuatro pilares del mundo (y cuyos primeros registros se remontan a la época predinástica, c. 6000-3500 a.C.), simbolizaba la columna vertebral de Osiris que sostiene y estabiliza el mundo, por lo que se podría decir que su “función ontológica” prefiguraba a la de las estructuras de conciencia arcaica o integral en la doctrina gebseriana, que se supone contienen (la arcaica) o completan (la integral) a las cuatro subsiguientes (arcaica) o precedentes (integral). Por otro lado, en la *Declaración* 738, 2268, se dice que el rey es el cuarto de los cuatro dioses que surgieron del vértice de Geb. Por su parte, en la ciudad de Mendes (dinastía XXVI, saíta, periodo tardío) existía un ritual de las cuatro “almas” sucesivas del dios único, Ra (fuego), Shu (aire), Geb (tierra) y Osiris (agua), a las que Amasis (s. VI a.C.) dedicó un templo con cuatro bloques distribuidos según los puntos cardinales. También en el Antiguo Testamento encontramos fragmentos en los que el todo se coordina en base a cuatro términos (*Job* 11: 7-9) fácilmente asociables con las cuatro regiones distinguidas por los poetas arcaicos griegos (cielo, oscuridad-inframundo, tierra y mar) y que no parece estrafulario relacionar con cuatro elementos, con los que la división cuatripartita se reforzaría. Sin embargo, la razón más «estable» del modelo cuaternario —que, según Atanasio Kircher, se haya «en todas las cosas»— procede, a nuestro juicio, de la organización deíctica del entorno en cuatro *puntos cardinales* a menudo identificados con cuatro pilares, cuatro esquinas y cuatro vientos que en ocasiones se hacen corresponder con las cuatro estaciones, como hizo la escuela Yin Yang en China (*Mandos Mensuales*, c. III a.C.). La alusión a cuatro vientos, ya presente en los textos del Antiguo Egipto [*Textos de los sarcófagos*, 162], aparece en una de las visiones proféticas del *Libro de Daniel* (7:1-28), quizás inspiradas en las de *Ezequiel* (1: 1-28), así mismas probablemente inspirada en la astrología zodiacal de babilonia que *Ezequiel* conoció durante su cautiverio, y que serían «actualizadas» por San Juan en su *Apocalipsis* (7:1-2). Pero antes de convertirse en una figura central del imaginario cristiano, el tetramorfo lo será de una rama del zoroastrismo, el zurvanismo. Su Dios, Zurvan, del que ya hemos hablado en lo tocante a la divinización del tiempo, era concebido como un tetramorfo compuesto por cuatro hipóstasis (Tiempo, Espacio, Sabiduría y Poder; o Zervan, Luz, Fuerza y Sapiencia, dependiendo de las fuentes), por lo que algunos lo considerarían el dios de los cuatro elementos. [Zachner, Robert Charles, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Biblo & Tannen, Nueva York 1955, p. 219 y ss]. En este sentido, también la teoría de las

gnóstico por parte de Gebser –seguramente alentado por su voluntad de no pecar de hereje, ya que la doctrina cristiana se construyó en buena medida contra estas corrientes<sup>812</sup>– nos parece sorprendente por varias razones.

Tanto el «Pleroma» gnóstico como el «Origen» gebseriano aluden a una unidad espiritual trascendental caracterizada por la plenitud y la constante actividad creadora, siendo la fuente de la que emana y a la que se dirige todo lo existente. Así mismo, en ambos sistemas, la «superación del tiempo» y la consiguiente salvación (liberación) del *nous* personal (o conciencia) se consigue mediante el conocimiento (o «concienciación») de esta plenitud originaria. Además, en tanto acosmistas que niegan cualquier valor a la existencia terrenal (material y temporal), al contrario de los panteístas, los gnósticos se

---

cuatro raíces elementales de Empédocles serviría para refutar la exclusividad gnóstica de la cuaternidad (pudiendo, según Ireneo, haber influido en ella). Aunque existen más ejemplos. En el mapa del mundo de Babilonia (el más antiguo *mapa mundi* que se conserva), datado en el siglo V a.C., una inscripción habla de las «ocho regiones» (*nagu*) y las «cuatro orillas» (*kibrati*) de la tierra. «Cuatro orillas» –correspondientes, suponemos, a los cuatro cuartos que traza el compás sobre un plano [así, en el himno al sol babilónico (*Himno a Šamaš*), se lee (línea 152): «To all four points of the compass you probe their state»; Lambert, W.G. (1960), *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Indiana 1996, pp. 134-5]– parece ser una antigua expresión mesopotámica para referirse al conjunto del mundo, el cual en otras ocasiones se divide, también, en cuatro regiones. [Cf. “The map of the World” en *Trustees of the British Museum* 2017]. En el *Rigveda* también se dice que la tierra tiene cuatro esquinas (X. 58. 3) y la expresión «cuatro cuartos», *pradisah*, también se usa para referirse a la tierra (I. 164. 42; IX. 86. 29). En el *Satapatha Brahmana* se reitera que la tierra tiene cuatro esquinas y cuatro cuartos (VI. 1, 2, 29) e incluso se asigna también cuatro cuartos al sol (XIV. 3). Esta distribución podría estar relacionada con el tipo de planta arquitectónica más común en la antigüedad, la cuadrilátera, empleada por egipcios, babilónicos e hindúes para sus lugares sagrados; una tesis que también se encuentra en Menon, *Early Astronomy and Cosmology*, George Allen & Unwin, Londres 1932. Menon sugiere la idea de que los antiguos templos (pirámides, zigurats) pudieron servir de modelo para que sus coetáneos se representasen la forma de los cielos (op. Cit. p. 48). Además, que muchas cosmologías antiguas, como la jainita (*Suryaprajñapti*), propusieran órbitas cuadrangulares se debería a que los altares eran cuadrangulares antes que circulares. Vid. op. Cit., pp. 74 y ss.

<sup>812</sup> «En este sentido arracional se ha de valorar también la designación “estructura integral de la conciencia”, de la cual el hombre actual es portador por mutación. Esta designación se refiere al hombre entero, en la medida en que pueda constituirse como resultado de la nueva mutación. Tampoco contiene la sombra de un orgullo desmesurado y por su sello cristiano está a salvo de falsas interpretaciones, ante todo de las nietzscheanas o de las gnósticas cuyas doctrinas de la superioridad incluyen pretensiones de poder y de asimilación a lo divino». OP, p. 742.

definirían por su circunteísmo (más cercano al panenteísmo krausista) que muestra predilección por la luz y las metáforas lumínicas (como los zurvanitas, cuyo Dios también es tetrádico), lo cual nos recuerda al tipo de religiosidad expresada por Gebser. Pero la solidaridad entre sus sistemas parece evidente desde el momento en que nuestro autor se refiere a la obra de Teilhard de Chardin como aquella de entre las de su época que mejor sintoniza (junto a la de Sri Aurobindo) con las tesis expuestas en OP<sup>813</sup>, pues el padre Chardin partió explícitamente del concepto de «Pleroma» elaborado por los gnósticos para desarrollar su teoría de la evolución de la humanidad hacia el punto omega<sup>814</sup>.

Otra doctrina gnóstica bastante afín a la gebseriana es la que tiene que ver con el rechazo del tiempo mundano, pues ambas comparten una concepción escatológica de lo temporal con la que se tiende a negar la historia.

«Este tiempo que es infierno y *gehémna* no se le experimenta tan solo como un estado de caída; se le considera también fruto de una caída. Lo mismo que la creación entera, es el resultado de un desastre original: la caída de una Entidad -la Sophia- fuera del mundo divino de la plenitud, del “Pleroma”, según la gnosis valentiniana; la defección del Hombre Primordial emanado del Reino de la Luz y engullido por la Oscuridad, según la gnosis maniquea. Más o menos lejanamente, el tiempo ha nacido de la Deficiencia (*hystérêma*), de un *defectus* o de un *defectio*, de una *labes*, de una carencia, de una falta o de un defecto, del hundimiento y de la dispersión en el vacío, en el kénóma, de una realidad que existía con anterioridad, una e íntegra, en el seno del *Plérôma*»<sup>815</sup>.

---

<sup>813</sup> OP, “Prefacio del autor a la segunda edición” (1966), p. 19.

<sup>814</sup> Según Chardin, el proceso de la «trinización» estaría enmarcado en el desarrollo de un cuarto misterio omniabarcante: la «pleromización». Cf. Laborda, Alfonso Pérez de, *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin: La emergencia de un pensamiento*, ediciones Encuentro, Madrid 2001, p. 373 y otras.

<sup>815</sup> Puech, Henri-Charles (1978), “La Gnosis y el tiempo”, en *Entorno a la Gnosis. I, La Gnosis y el tiempo y otros ensayos*, editorial Taurus, Madrid, 1982, p. 302. Un ejemplo de este mito de la creación y de la salvación como restitución de la plenitud primordial se encuentra en

Clemente de Alejandría lo explica así: «De acuerdo con el programa que exponen los valentinianos, el Espíritu mismo (es decir, el hombre espiritual), vuelto a sí mismo, regresa en realidad a su origen» (Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 32, 1)<sup>816</sup>. E Ireneo de Lyon (ca. 180, *Adversus haereses*, I, 6,2) se sirve de la famosa metáfora metálica para caricaturizar la concepción escatológica de los gnósticos: «De la misma manera que el oro, arrojado en el fango, no pierde su belleza, sino que conserva su propia naturaleza. ya que el fango no es capaz en absoluto de perjudicar al oro, así, dicen ellos respecto de si mismos: sean cualesquiera las acciones materiales a las que descendan, no es posible que se vean lesionados en nada ni pierdan su sustancia espiritual»<sup>817</sup>. Los gnósticos (es decir, los espirituales; en la terminología gebseriana, los «integrales»<sup>818</sup>) interiorizan los acontecimientos escatológicos, de modo que niegan su desarrollo histórico. Es en ellos que la *teleiôsis*, la *synteleia*, la *apokatástasis*, la *consummatio*, están ya presentes y cumplidas. «El espíritu gnóstico tiende así en todas sus manifestaciones a negar el tiempo o, cuando menos, a prescindir de él y sobrepasarlo»<sup>819</sup>. Además, al igual que sucede con la doctrina de la conciencia gebseriana (que sería de índole espiritual, es decir, se presenta como inmaterial y eterna), lo que se salva,

---

“El escrito sin título” o “Sobre el Origen del Mundo” (*Manuscritos de Nag Hammadi*, II, 5, 97-127).

<sup>816</sup> Citado en Puech, op. Cit., p. 315. «El conocimiento de sí que aporta la gnosis es reminiscencia de sí, retorno a un estado primitivo y permanente, recuperación de un ser eternamente existente en su “elección”, salvado en virtud de su mismo origen y desde toda la eternidad. El “espiritual”, el “perfecto”, no hace sino recuperar una adquisición indestructible, un estado ontológico dado de una vez por todas, su ser verdadero sobre el cual el tiempo no ha podido hacer mella, al que la existencia en el tiempo ha velado, pero no lesionado ni disipado. “Desde el principio -declara Valentín a los ‘pneumáticos’ [en Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 13, 89, 2], vosotros sois inmortales y los hijos de la Vida eterna”». Puech, op. Cit., p. 314.

<sup>817</sup> Puech, op. Cit., p. 317.

<sup>818</sup> Los gnósticos distinguían tres tipos de seres humanos: hyléticos (materiales), psíquicos y penumáticos (espirituales), los cuales podemos coordinar con las estructuras de conciencia mental, mítica-mágica e integral del sistema gebseriano.

<sup>819</sup> Puech, op. Cit., p. 322.



según los gnósticos «es únicamente nuestro *noûs* o nuestro *pneuma*, inmanente a la sustancia intemporal de Dios o de una Entidad divina»<sup>820</sup>.

Por otro lado, aunque en OP no se cite, como vimos en el capítulo biográfico, Gebser se sentirá atraído por el *El libro de los muertos* (o *Bardo Thödol*) del Budismo Tântrico hacia el final de su vida, hasta el punto de organizar su ritual funerario en torno a la doctrina del budismo tibetano. Ignacio Gómez de Liaño ha propuesto<sup>821</sup> que las fuentes de inspiración de los mandalas budistas están en la Roma del siglo II –sobre todo en sus provincias más orientales de Siria y Egipto– y en la Babilonia del siglo III, pues parece existir una línea histórica de influencias entre los diagramas gnósticos-maniqueos de los siglos II-III y los budistas-tibetanos, cuya elaboración se efectuó entre los siglos VI y VIII (los mandalas del *Bardo thodol*) y el X (el mandala de *Kalachakra*)<sup>822</sup>. Hayan estado influidos o no por el imaginario gnóstico,

<sup>820</sup> Puech, op. Cit., p. 315.

<sup>821</sup> Liaño, Ignacio Gómez de, *El círculo de la sabiduría*, 2 volúmenes, Siruela, Madrid 1998: «Hans-Joachim Klimkeit observó, en 1982, la existencia de importantes elementos maniqueos en las pinturas más antiguas de Alchi (Ladakh, al oeste del Tíbet). En el Sum-tsek hay un mural que representa los paraísos de los Cinco Tathagatas (o Budas del mandala), en el que se destaca, junto a la cabeza del Bu da Akshobhya, una cruz luminosa típica del maniqueísmo y única en la historia del arte budista. Klimkeit estima que al conjunto de los Cinco Tathagatas del Sum-tsek “se le puede dar una interpretación tanto budista como maniquea. En el maniqueísmo oriental se hace referencia a una Péntada de Budas de Luz”. Con anterioridad, ya había observado Conze la equivalencia de las clásicas péntadas maniqueas y las búdicas, pero ni el uno ni el otro sacaron ninguna conclusión respecto al origen del mandala, a pesar de que esa estructura pentádica es su núcleo generador. Causa extrañeza que habiéndose visto con claridad la conexión entre las péntadas maniqueas y las búdicas, y conociéndose ya en esas fechas el origen gnóstico del maniqueísmo, no se le ocurriese a nadie historiar las vicisitudes de la Péntada desde el gnosticismo al budismo. Esto es lo que se intenta en este libro» (Liaño, op. Cit., vol. 1, p. 21 op. Cit.).

<sup>822</sup> Liaño, op. Cit., vol. 1, p. 21. Liaño advierte que ello no quiere decir que al mandala budista debamos considerarlo maniqueo o gnóstico: «No hay nada de eso. Los budistas adaptaron, budificándolo, un teocosmograma ya existente, como, siglos antes, lo habían hecho los maniqueos al asumir los diagramas gnósticos. También los gnósticos adaptaron a su ideología un diagrama que ya se utilizaba en los círculos mitraico-zoroastrianos que idolatraban al rey Mitridates Eupátor, cuyo consejero era Metrodoro de Escepsis. Según esto, en un momento dado, que idealmente situamos en el siglo I a. C., en el círculo de Metrodoro y en el ambiente ecléctico que ejemplifica Posidonio, se creó una estructura numérico-geométrica conectada con una determinada doctrina filosófico-religiosa que posteriormente fue adoptada por diferentes grupos. Aunque cada grupo la empleó a su manera, siempre subsistieron algunos rasgos que delatan la continuidad del complejo».

y aunque añadan un quinto término a modo centro-eje, los mandalas del Bardo Thodol también están estructurados en función de esquemas cuaternarios. Esto podría llevar a pensar que la opinión de Gebser experimentó un notable cambio en los años posteriores a la publicación de OP, pasando a admirar símbolos que antaño despreciaba. Sin embargo, nos parece que las razones de esta aparente incongruencia están en otro sitio. Pues, como apunta Liaño, «la Tétrada se transforma en Péntada con solo poner un encabezamiento común a los cuatro miembros, por ejemplo el Bien para las virtudes, el tacto para los otros sentidos, el año para las cuatro estaciones, la materia para los cuatro elementos, etc. Como en la suma de los cuatro primeros números está la década, número perfecto, los pitagóricos honraron a la tétrada llamándola “engendradora de la década”»<sup>823</sup>. Así, si la Década simbolizaba, según los pitagóricos, la perfección del cosmos, la Péntada simbolizaría la Vida, pues era su reflejo “microcósmico”.

Teniendo todo esto en cuenta, a nuestro juicio, Gebser rechazaba el gnosticismo sobre todo porque veía en la cuaternidad un esquema inerte, mortificante, una estructura a la que le faltaría «dinamismo espiritual» y a la que había que añadir un quinto elemento a modo de «origen de coordenadas» para infundirle vida. Lo que nuestro autor omite es que esta «quintaesencia» originaria, añadida a la cuaternidad de otras corrientes gnósticas, ya había sido «integrada» por una de las sectas gnósticas de mayor éxito en la antigüedad, el maniqueísmo, en su doctrina de la péntada pleromática del Hombre Primordial<sup>824</sup>. Liaño lo explica así:

---

<sup>823</sup> Liaño, op. Cit., vol. 1, p. 53. Recuérdese el famoso esquema generativo de la Tetractys pitagórica:  $1+2+3+4=10$  (Década). Pitágoras (58 B, 15 DK): «La tetractis, que tiene la fuente y las raíces de la naturaleza de eterno fluir». Bernabé, op. Cit. 2004, p. 52.

<sup>824</sup> Aunque no debía ser del todo ajeno a ella, ya que, aunque no explicita su quinaridad, en una nota dice lo siguiente: «Del gran número de estas nociones [a saber, de la «evidencia escrita que ha llegado hasta nosotros de este periodo inicial», el de la «estructura de conciencia arcaica», vid. OP, p. 85] mencionaremos tan sólo las de los “purusha” de los *Vedas*, las del “Adán Kadmon” de los mandeos y de los maniqueos, y las del “primer Adán” de la teología paulina». OP, p. 793, nota 30. Para lo relativo a la doctrina maniquea, cf. Bermejo Rubio, F. y Montserrat Torrents, J. (ed.), *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid 2009.

«Los maniqueos no ponen el acento en la Tétrada (como hacían los valentinianos), sino en la Péntada, lo que una vez más nos lleva a recordar la convertibilidad de la Tétrada en Péntada en los sistemas setiano y valentiniano (...). El cuerpo aprehensible del Dios sumo maniqueo (llamado Hombre Primordial, hipóstasis primera del Padre de la Grandeza) está formado por Cinco Moradas (*skinatha*) o Miembros que, en algunas versiones del mito, dan lugar a cinco árboles luminosos que tienen un precedente cristiano-gnóstico siríaco en el evangelio de Tomás, donde se mencionan también los Cinco Árboles del Paraíso para ponerlos en relación con los cinco dones del Espíritu Santo y los cinco miembros del alma. Las Moradas o Miembros del Dios Padre de la Grandeza son:

A+ 1 Intelecto (*Nous* o *Mens*).

A+ 2 Pensamiento (*Ennoia* o *Sensus*).

A+ 3 Reflexión (*Phronesis* o *Prudentia*).

A+ 4 Intención (*Enthymesis* o *Intellectus*).

A+ 5 Razonamiento (*Logismos* o *Cogitatio*).

»La morada de Intelecto ha de colocarse en el centro del diagrama, como expresión primera del Hombre Primordial, de forma que la circunden las otras cuatro. O, si se prefiere, Intelecto es la cabeza (de cuatro faces) cuyos cuatro miembros-rostros son las otras cuatro facultades. Refiriéndose al Padre y los eones, se lee en el salmo I, llamado de Tomás: “El Padre fundó lugares de Vida y puso imágenes vivientes en ellos. Puso imágenes vivientes en ellos que nunca pasan”. Pues bien, esos “lugares de Vida” son las Moradas, en las cuales se han de ver “imágenes vivientes” que sirven para personificar las facultades mencionadas»<sup>825</sup>.

Pero ya en un diálogo de Plutarco encontramos una reflexión sobre esta «insuficiencia» del cuatro que no puede dejar de recordarnos

---

Existen varias doctrinas maniqueas quinarías. Una de las más relevantes es la de *Las cinco Grandezas* (en *Kephalaion* 16, 49, 10-55,15) Cf. Op. Cit., texto 1.3.7, pp. 148 y ss.

<sup>825</sup> Liaño, op. Cit., vol. 1, pp. 520-521.

al rechazo gebseriano de la cuaternidad gnóstica-junguiana en favor de un esquema quinario: el quinto término sería el del «movimiento» introducido por el componente «animal» o «espiritual» (la vida, el alma, la conciencia, el tiempo...) –en la obra de Gebser recibe el nombre de «estructura de conciencia arcaica»–, que vendría a ejercer el papel de «centro» u «origen de coordenadas» de las otras cuatro.

«Quienes han hecho la exaltación del número cuatro no a la ligera enseñan que todo cuerpo tiene su origen en razón de éste. Puesto que, en efecto, todo lo sólido consta de longitud y anchura más altura, y la longitud presupone el punto, que es establecido de acuerdo con la unidad, y la longitud sin anchura se llama línea y es dualidad, y el movimiento de la línea en anchura proporciona el origen de la superficie por medio de la tríada, y al ser añadida a éstas la altura a través del cuatro el incremento llega a sólido, para cualquiera es evidente que, tras promover el número cuatro a la naturaleza hasta el punto de completar el cuerpo y producir un volumen tangible y consistente, luego la deja falta de lo más importante. Pues lo inanimado es, para decirlo llanamente, huérfano, incompleto y ni en lo más mínimo útil mientras un alma no entra en él; y el movimiento o disposición que infunde el alma, el cual tiene lugar mediante una transformación por obra del cinco, concede a la naturaleza la perfección y tiene una importancia sobre el cuatro tanto más decisiva cuanto en dignidad difiere el ser vivo del inanimado»<sup>826</sup>.

También según uno de los más famosos «aritmólogos» de la modernidad, Atanasio Kircher, lo quinario estaría afectado por «ideastesias» bastante cercanas a los planteamientos de nuestro autor, pues el cinco sería el número en el que se consumaría circularmente la *apokatástasis*.

«El quinario es el primero de los números circulares, por eso solamente distribuye los movimientos de lo que en el cielo va y viene, hace que las cosas vuelvan a su

---

<sup>826</sup> Plutarco, “La E de Delfos”, 390C-E, op. Cit., p. 263.

punto y lugar, uniéndose con aquel que en un principio se había separado; en este sentido, el sol que había salido por el Oriente vuelve otra vez a la parte del Oriente en virtud del quinto lugar, por consiguiente es el símbolo de todo lo sensible (como son la materia, el acto de ser, el acto vital, el acto sensitivo y el acto racional). (j) Además, el quinario, según la observación de los pitagóricos, es el número circular o esférico y designa a la naturaleza que en su multiplicación siempre vuelve sobre sí, porque los demás números, al multiplicarse por sí e incrementarse, pasan a ser otros y otros..., solamente el quinario y el senario multiplicados por sí (j), siempre se tienen en cuenta ellos mismos»<sup>827</sup>.

Una ideología similar afectaría a la figura quinaria del pentagrama –ya sacralizada por los pitagóricos–, en cuya composición también se encuentra la proporción áurea. Según la tradición esotérica, que Gebser no ignora (aunque no la relacione explícitamente con su doctrina<sup>828</sup>), la pentalfa simbolizaría la “proyección” corporal del alma armónica o Amor Vital, a su vez proyección microcósmica (péntada, pentagrama) del alma macrocósmica (década, dodecaedro), como recuerda Matila Ghyka<sup>829</sup>.

<sup>827</sup> Kircher, Atanasio (s. XVII), *Aritmología. “Historia real y esotérica de los números”*, en traducción de Atilano Martínez Tome, editorial Breogán, Madrid, 1984, pp. 255-256.

<sup>828</sup> «(...) la estrella de cinco puntas, que desde la Antigüedad simboliza al hombre (j)». OP, p. 379; «(...) la estrella de cinco puntas, que no sólo simboliza al hombre, sino también la tierra pentacontinental (j)». OP, p. 836.

<sup>829</sup> Vid. Matila Ghyka, *El número de oro, I. Los ritmos*, editorial Poseidón, Barcelona, 1968, pp. 148-149. Deleuze tampoco era ajeno a la identificación del pentagrama con el principio vital («corazón») de este dinamismo universal: «Los estudios sobre el ritmo o sobre la simetría confirman esta dualidad. Se distingue una simetría aritmética, que remite a una escala de coeficientes enteros o fraccionarios, y una simetría geométrica, fundada en proporciones o relaciones irracionales; una simetría estática, de tipo cúbico o hexagonal, y una simetría dinámica, de tipo pentagonal, que se manifiesta en un trazado en espiral o en una pulsación en progresión geométrica, en una palabra, en una “evolución” viva y mortal. Ahora bien, este segundo tipo está en el centro del primero, es su corazón y su procedimiento activo, positivo. En una red de cuadrados dobles, se descubren trazos irradiantes que tienen como polo asimétrico el centro de un pentágono o de un pentagrama. La red es como una tela sobre un armazón, “pero el corte, el ritmo principal de este armazón es casi siempre un tema independiente de esta red”: tal el elemento de disimetría que sirve a la vez de principio de génesis y de reflexión para un conjunto simétrico. La repetición estática en la red de los cuadrados dobles remite, pues, a una repetición dinámica, formada

Por lo demás, tradicionalmente, al menos desde los jainistas, la esvástica (eclipsada tras el nazismo) sería uno de los símbolos más simples con el que representar este dinamismo universal: las cuatro esquinas del mundo (los cuatro puntos cardinales), puestos en movimiento gracias al eje rotativo que resulta de su intersección. Según Guénon, a quien Gebser había leído,

«Si nous comparons le *swastika* à la figure de la croix inscrite dans la circonférence, nous pouvons nous rendre compte que ce sont là, au fond, deux symboles équivalents (j). Comme la circonférence représente le Monde, le fait qu'elle est pour ainsi dire sous-entendue indique très nettement que le *swastika* n'est pas une figure du Monde, mais bien de l'action du Principe à l'égard du Monde»<sup>830</sup>.

Además de en la India, en la China antigua existía un esquema semejante que asociaba el cielo con el círculo y la tierra con el cuadrado.

---

por un pentágono y “la serie decreciente de los pentagramas que en él se inscriben naturalmente”». Deleuze, Gilles (1968), *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2002, p. 49. Los fragmentos que cita Deleuze proceden de Matila Ghyka, *Le nombre d'or*, NRF, 1931, t. 1, p. 65. Un sincretismo geométrico semejante aunque, en su simplicidad, más cercano a Gebser que a Deleuze, lo encontramos en la tradición alquímica: «Del macho y de la hembra, haz un círculo, después, de ahí, un cuadrado, y enseguida un triángulo; haz un círculo y tendrás la Piedra de los Filósofos». Maier, Michel (1617), *La fuga de Atalanta: alquimia y emblemática*, traducción Pilar Pedraza, ediciones Turo, Madrid, 1989, emblema XXI. Por su parte, el emblema XVII, “El cuádruple globo que rige esta bola de fuego”, nos recordaría a los cuatro conos-mundos que emanan a partir del originario según la cábala judía y gebseriana.

<sup>830</sup> Guénon, René, “L'idée du centre dans le traditions antiques” en *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, París, 1962, p. 69 (originalmente publicado en *Reg.*, mayo de 1926). Si seguimos un razonamiento mistificante “análogo” a los de nuestro autor, la esvástica, al simbolizar cuatro brazos en movimiento, produciría, *en efecto*, la figura de una esfera, es decir, la figura que nuestro autor identifica con la estructura de conciencia integral (la que integra a las otras cuatro). La trampa residiría en que Gebser, como la mayoría de los místicos, considera que en el centro se sitúa el principio espiritual (la estructura de conciencia arcaica «es el tiempo», dice Gebser en OP, p. 85) y realmente bastaría un segmento desplegado entre dos puntos cardinales (no cuatro) para que de su movimiento respecto al centro se produjera el efecto esférico (incluso sólo un brazo, dado el centro, lo produciría a cierta velocidad). Una solución podría pretender que la estructura de conciencia arcaica estuviese fuera de esta representación, siendo la que, a modo de principio de acción (de «acto puro»), mueve los cuatro brazos de la esvástica, como mueve el viento las cuatro aspas de un molino. Pero tanto monta monta tanto.

En este sentido, es probable que Gebser identificase también la cuaternidad junguiana con la tierra (las cuatro «estructuras de conciencia-mundo» que emanan de la arcaica, la única idéntica al «origen» celestial), de ahí que apelase a su insuficiencia en favor de la circularidad esférica, tradicionalmente asociada al cielo (el «principio espiritual»), en un gesto también compartido por Guénon.

Sea como fuere, la doctrina maniquea de las «cinco moradas» (*skinatha*) del Hombre Primordial nos ofrece un esquema quinario de «facultades intelectuales» que, aunque no coincida 1 a 1 con las cualidades que Gebser atribuye a cada una de sus estructuras de conciencia (Cf. Tabla sinóptica, 11a-e), sí anticipa sus rasgos fundamentales: una estratificación quinaria de la «conciencia» del «hombre originario» («íntegro», «cósmico») en la que el primer estrato haría el papel de «conciencia pura» (el intelecto –*Nous*– en el caso de Mani; la «estructura de conciencia arcaica» en el caso de Gebser). Además, el paralelismo entre ambas doctrinas deja de ser anecdótico desde el momento en que Gebser admite que unos de los pocos «testimonios» del hombre de la «estructura de conciencia arcaica» lo representaría la figura del *Adam Kadmon* de los mandeos y maniqueos <sup>831</sup>. Compárese, si no, la sucesión de los «cinco advenimientos» procedentes de los cinco miembros del Padre maniqueo con la sucesión de las cinco «estructuras de conciencia» procedentes del Origen gebseriano, cada una de ellas «manifestada en su momento»: «Bienaventurado el que cree en estas cinco venidas y se robustece en el conocimiento, pues ascenderá y se salvará [...]»<sup>832</sup>.

«De nuevo habló el apóstol acerca de [la venida de los cinco padres procedentes] del Padre, uno detrás de otro. Habló en estos términos: “El Enviado vino de su Intelecto; el Amado de las Luces [vino de su Pensamiento]; la Madre de Vida vino de su Discernimiento: [...] de su Intención; la Virgen de Luz de su Razonamiento. Así es como fueron llamados [estos cinco] padres. Estos cinco advenimientos

<sup>831</sup> OP, pp. 793-794, nota 30.

<sup>832</sup> *Kephalaion* 16 (55, 11) según edición de Bermejo Rubio, F. y Montserrat Torrents, J., *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid 2009, p. 152.



provinieron de los cinco miembros del Padre. Procedieron unos de otros y se manifestaron cada uno en su momento»<sup>833</sup>.

Por lo demás, al parecer, la doctrina maniquea de las «cinco moradas» pudo estar influida por la obra *Πεντέμυχος* de Ferecides de Siros<sup>834</sup>. Haya sido así o no, lo cierto es que, como se verá en los apéndices, las estratificaciones quinarias del hombre y el cosmos (el micro y el macro cosmos; «el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios» –y viceversa–) se encuentran en muchos textos antiguos de diferentes tradiciones (algunas de las cuales, a su vez, también pudieron influir en Ferecides), de ahí que nuestro autor haya podido encontrar «refuerzo» para su doctrina “psicológica” quinaria en varias de ellas. No obstante, al contrario de estas estratificaciones «espaciales» (a las que, por lo demás, tampoco se refiere directamente), las antiguas estratificaciones quinarias de la historia planteaban más problemas de encaje en el esquema armónico de la «revelación progresiva» en el que basaba Gebser su doctrina profético-emanantista, de ahí que evite toda mención a alguna de estas historizaciones a lo largo de su obra.

### 5.3. ARQUEOLOGÍA DE LOS REINTEGRACIONISMOS QUINARIOS

Las periodizaciones más antiguas que conservamos proceden de las listas de reyes sumerias y egipcias, una serie de inscripciones sobre piedra y papiro en las que se combinan registros históricos con relatos mitológicos y dataciones desorbitadas. Así mismo, en las sociedades

<sup>833</sup> *Kephalaion* 25 (76, 15-25), en op. Cit., p. 153. Estos cinco advenimientos también se consideran los cinco miembros del Padre de la Grandeza u Hombre Primordial, así como sus cinco hijos divinos y sus cinco velos, «intelectivos», «vestiduras», etc.

<sup>834</sup> La hipótesis de que Ferecides pudo influir en el sistema Maniqueo ya fue sugerida por Gomperz, a quien se le ocurre a partir de la descripción que hace San Agustín de las cinco partes en que se divide el príncipe de las tinieblas maniqueo: «quinque antra tenebrarum» Gomperz, Theodor (1901), *The Greek Thinkers*, vol. 1, traducción al inglés de Laurie Magnus, ed. John Murray, Londres 1964, nota p. 538. [Existe edición en castellano]. San Agustín, *Confesiones* III, 6, 11. «Porque los versos, y la poesía, y la fábula de Medea volando por el aire son cosas ciertamente más útiles que los cinco elementos diversamente disfrazados, conforme a los cinco antros o cuevas tenebrosas, que no son nada real, pero que dan muerte al que los cree». San Agustín, *Las confesiones*, en *Obras de San Agustín*, II, ed. Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p. 141.

que han ido organizando estos datos del pasado, se registrarán mitos «originarios» que pretenden explicar su historia reciente remontándose muy atrás en el tiempo, como es el caso del poema de Gilgamesh, el poema de Atrahasis o el mito de la Vaca Celeste. No obstante, entre los mitos más antiguos de este tipo que se conservan es difícil desentrañar alguna periodización quinaria clara como la que propone nuestro autor.

En este sentido, el mito de las edades-razas metálicas de Hesíodo constituiría la primera estratificación quinaria de la historia (aunque mitológica) que nos ha llegado<sup>835</sup>. Sus similitudes con OP residirían no solo en su periodización quinaria, sino en la degradación de los elementos que ponen a procesionar a partir de una edad de oro paradisiaca (en la que reina, por cierto, Crono; según Gebser, la estructura de conciencia arcaica «es el tiempo»<sup>836</sup>), origen cuyos «frutos», los démones, no desaparecen tras la caída en el resto de las edades, sino que permanecen latentes como ángeles de la guarda. Además, aunque ambos autores sitúan la época de mayores miserias y peligros en su propio presente, también advierten la posibilidad de superarlos. La diferencia residiría en que Hesíodo apenas contempla esperanza de cara al futuro, mientras que Gebser la asume como una obligación teológica (más propia del profeta) que le lleva a postular la emergente restitución de la armonía preestablecida «desde el origen» (aunque «desplegada»). En Gebser, la procesión quinaria combina una estructura *apokatastásica* (la del conjunto) con una sucesión ascendente (a partir de la «estructura de conciencia» mágica, tras la caída del origen), mientras que, en Hesíodo, la sucesión es perentoriamente decadente (a excepción de la Edad de los Héroes). En este sentido, las periodizaciones quinarias «restitutivas» como la de Gebser solo se darán en el seno de sociedades que desarrollaron algún tipo de programa

---

<sup>835</sup> Hesíodo (ca. Siglos VIII-VII a.C.), *Los trabajos y los días*, 100-201, en *Obras y fragmentos*, editorial Gredos, Madrid 1978, pp. 130-134. En un artículo de próxima publicación proponemos que las principales referencias de este mito hesiódico provenían de Egipto - aunque filtradas a través de la cultura minoica-micénica- y no, como por lo general se viene sosteniendo, de Mesopotamia (hipótesis ésta que se apoya en la simbología de los metales).

<sup>836</sup> OP, p. 85.

de expansión universalista, el cual se reflejará, principalmente, en el imperialismo político y en el proselitismo religioso.

### **5.3.1. Periodizaciones quinarias restitutivas en el imperialismo pagano**

Dejando al margen las múltiples modulaciones griegas que vería el mito de Hesíodo durante la época clásica, y teniendo en cuenta que, en OP, Gebser aspiraba a exponer una suerte de «psicogénesis» de la humanidad mediante la confusión de la ontogenia individual con su filogenia (la compleción de la psique humana, según nuestro autor, solo sería una realidad con el nuevo hombre integral, su maduración final), cabe apuntar que el primer autor conocido en aplicar una fasificación «biológica» quinaria a algún aspecto de la historia fue Séneca (frg. 99). Según cuenta Lactancio (*Instituciones divinas*, VII, 15, 14-19), el filósofo cordobés dividía la historia romana en cinco edades: infancia, niñez, adolescencia, juventud y primera vejez. Éstas se corresponderían con cinco etapas en la política de Roma: fundación, monarquía, república primitiva, época desde las guerras púnicas hasta las guerras civiles y una etapa final hasta la restauración de la monarquía con el comienzo del Imperio. Pero en Séneca, la vejez —representada con las guerras civiles, homólogo aquí de la «estructura de conciencia mental» gebseriana, bajo cuyo influjo «deficiente» se habrían producido las dos guerras mundiales— no anuncia la muerte del Imperio, sino la renovación de la infancia: *Roma quasi ad alteram infantiam reuoluta*. Compárese con la pretensión *palingenésica* de la «estructura de conciencia integral», aquella que «revigorizaría» la vida originaria.

«No sin razón distribuyó Séneca los tiempos de la historia romana en edades con estas palabras: “La primera infancia tuvo lugar bajo el reinado de Rómulo, por el cual fue engendrada y casi criada Roma; la niñez tuvo lugar bajo los otros reyes, con los cuales creció y se formó en múltiples disciplinas y principios; sin embargo, bajo el reinado de Tarquinio, cuando empezó ya casi a ser adulta, no soportó la esclavitud y, rechazando el yugo del tiránico régimen monárquico, prefirió obedecer a leyes antes que a reyes; y una vez que terminó su adolescencia a finales de la guerra púnica

empezó al fin la juventud consolidando sus fuerzas”. Destruída, pues, Cartago, que durante tan largo tiempo había sido la rival del imperio, éste extendió sus tentáculos a todo el orbe por tierra y mar, hasta que, una vez sometidos a su imperio todos los reyes y naciones, al faltarle materia de guerra, hizo un mal uso de sus propias fuerzas, con las cuales se consumió a sí misma. Ésta fue la primera vejez; después, tras haber sido lacerada por guerras civiles y oprimida por males internos, volvió de nuevo al régimen monárquico, volviendo, por así decir, a una segunda infancia»<sup>837</sup>.

No obstante, ya que el anuncio de una renovación desde la quinta edad (la vejez) supondría el advenimiento de una sexta edad (la segunda infancia), quizás se acerque más al modelo quinario cerrado de nuestro autor aquel postulado por Lucio Anneo Floro (c. 74-c. 130) en el prólogo de su *Epítome de la Historia romana de Tito Livio*. El historiador reduce las etapas a cuatro, dejando abierta la posibilidad de una restauración: el primer periodo, la infancia, habría tenido lugar cuando Roma estaba bajo el mando de los reyes, y habría durado cerca de 400 años durante los que los romanos lucharon contra los vecinos que rodeaban su ciudad. El segundo periodo, la juventud, se extendería desde el consulado de Bruto y Calatino hasta el de Apio Claudio y Quinto Fulvio, unos 150 años (cantidad que suponemos errónea, ya que los primeros fueron cónsules en el 509 a.C. y los segundos en el 212 a.C.), durante los que los romanos subyugaron Italia con continuas campañas militares. El tercer periodo, la madurez, cubriría los 150 años que irían hasta César Augusto, durante los que la paz se habría expandido por el mundo conocido. Finalmente, el cuarto periodo, la vejez, iría desde César Augusto hasta el presente de Floro, cuando –debido a la inactividad de los emperadores–, el pueblo romano habría perdido su potencia; a no ser que Trajano, al margen de toda expectación, pudiese renovar el vigor de la juventud como si la restituyera. Cabe destacar que Floro se muestra consciente (al menos más que nuestro autor, pues no tiene –creemos– las mismas pretensiones ontológicas) de que la analogía de la historia romana con

---

<sup>837</sup> Lactancio, *Instituciones divinas*, VII, 15, 14-19, en trad. Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990, pp. 322-323.

la vida humana es puramente pragmática, pues solo busca hacer «lo que suelen aquellos que trazan los lugares del mundo, a saber: comprender toda la faz del pueblo rey en pequeña tabla, consiguiendo así, según espero, que todos lo admiren si pongo a la vista de un solo golpe y tal cual es toda su grandeza»<sup>838</sup>. Una grandeza tal que «cuantos lean su historia no solo conocerán los hechos de un pueblo, sino los de todo el género humano»<sup>839</sup>. La identidad entre un imperio (la parte) y la humanidad (el todo) ya se habría postulado, pues, antes de la eclosión de la historiografía cristiana<sup>840</sup>.

«Si se considera el pueblo romano como un solo hombre y se abraza con el ánimo la duración de su vida, esto es, cómo nació, cómo creció, de qué manera llegó a la flor de su edad y, por fin, cómo vino a la decadencia, encontraremos en su historia cuatro grados y procesos./ Recorre en su primera edad, bajo el gobierno de los reyes, un periodo de doscientos cincuenta años, durante los cuales lucha con los pueblos comarcanos sin alejarle del regazo materno: tal fue su infancia. A partir del consulado de Bruto y Colatino hasta el de Claudio y Quinto Fulvio, se cuentan otros tantos años en cuyo lapso de tiempo dominó la Italia: período que podemos llamar de la adolescencia, por ser fecundísimo en hechos de armas y esclarecidos varones. Desde aquí hasta César Augusto discurren doscientos años, durante cuyo tiempo

<sup>838</sup> Floro, Lucio Anneo, *Compendio de las hazañas romanas*, I, 3, en trad. J. Eloy Díaz Jiménez, ed. Luis Navarro, Madrid, 1885, pp. 1-2.

<sup>839</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 1.

<sup>840</sup> La concepción de la Historia Universal, desde esta perspectiva, iría íntimamente ligada a la del orgullo nacional. De hecho, incluso los historiadores echarán mano con frecuencia de la mitología para legitimar sus raíces, como demuestra un fragmento de Dionisio de Halicarnaso (c. 60-c. 7 a.C.): «Hay también otra leyenda contada por los habitantes, referente a que antes del reino de Júpiter, Saturno tenía la hegemonía en esta tierra, y que la ensalzada vida durante su reinado era abundante en todo cuanto las estaciones producen, y para ellos más que para otros. Si alguien, separando la parte mítica del relato, quisiera examinar la excelencia de un país cuya stirpe humana, nada más nacer, gozó de los mayores placeres procedentes de la tierra, según la antigua leyenda, o de cualquier otra parte, no encontraría ninguno más favorable que éste. En lo que se refiere a comparar una tierra con otra de igual extensión, en mi opinión Italia es la mejor no sólo de Europa, sino también del resto del mundo». Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, I, 36, 1-2, en traducción de Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Gredos, Madrid 1984, p. 81.

conquistó todo el orbe: esta época es como la juventud del Imperio y a modo de robusta virilidad. No mucho menos del tiempo citado ha transcurrido desde César Augusto hasta nuestros días, y sin embargo, por la inercia de los Césares, como que envejeció y estuvo a punto de agotar todas sus fuerzas, a no ser porque, imperando Trajano, despertó del letargo recobrando su virilidad y convirtiendo, contra la común esperanza, en juventud la decrepitud del Imperio»<sup>841</sup>.

### 5.3.2. Periodizaciones quinarias restitutivas en el proselitismo paleocristiano

La analogía biológica será frecuente en otras Historias de la época (la *Historia* de Amiano, la *Historia Augusta* <sup>842</sup>), pero la aplicación a la historia de la humanidad en su conjunto desde una perspectiva proselitista se hará por vez primera desde la teología cristiana, cuya Iglesia —el «cuerpo de Cristo»— se concibe como un estado universal «biológico» que va pasando por diferentes edades a lo largo de la Historia, y cuyo centro de gravedad se transmite de un Imperio a otro, desplazándose por la geografía del mundo como luego el Espíritu hegeliano<sup>843</sup>.

---

<sup>841</sup> *Ibíd.*, I, 3-8, p. 2. Cf. Floro, Lucio Anneo, *Epítome de la Historia romana de Tito Livio*, I, 4-ss (“Prefacio”), en ed. latín-inglés, Harvard University Press, Cambridge 1929, pp. 6-9.

<sup>842</sup> La periodización de Amiano es muy similar a la de Floro, pues distingue Infancia, adolescencia, madurez y senectud. La infancia se correspondería con la monarquía e inicios de la república, una época caracterizada por la austeridad; la adolescencia coincidiría con la república, en la que Roma se va imponiendo por otras regiones; la madurez es la época de los triunfos y de la transición al imperio, que da inicio a su vez a vicios y a violencias; en su última etapa, en la senectud, Roma aspira al descanso. Vid. Amiano Marcelino, *Historia*, ed. M<sup>a</sup> Luisa Harto Trujillo, Akal, Madrid, 2002, p. 56. Por su parte, el autor de la *Historia Augusta*, en el apartado sobre la vida de Caro, Carino y Numeriano, 3, 1-2, tras relatar que Rómulo fundó una ciudad perfecta cuyo legado continuarían Numa y otros en progresiva decadencia, dice: «Después de la victoria sobre Cartago y de extender su imperio mas allá del mar, se hizo mas poderosa, pero, debilitada a causa de las guerras civiles y apagada la sensación de felicidad de que disfrutaba, envejeció extenuada por las discordias civiles hasta el reinado de Augusto. Después fue restaurada por Augusto, si se puede llamar restauración a la destrucción de la libertad. (...)». *Historia Augusta*, edición de Vicente Picón y Antonio Cascón, Akal, Madrid 1989, pp. 711-712.

<sup>843</sup> La idea de un desplazamiento del poder terrenal del Este al Oeste también se encuentra en otros muchos autores previos como Justo Lipsio (1547-1606) o George Berkeley (1685-



Los primeros autores cristianos ofrecerán un nuevo marco historiográfico desde el que reinterpretar la Historia Universal. Sus formulaciones partirán de los datos numéricos suministrados por la Biblia y los hitos a su juicio revolucionarios en la madurez de la revelación, la cual debía ser progresiva para que la encarnación de Cristo situase a sus seguidores por encima de los judíos y los paganos. Así, una de las divisiones más difundidas sería trifásica: *status ante legem, sub lege et sub gratia*<sup>844</sup>. No obstante, cantidades hay para todos

---

1753). Vid. Le Goff, op. Cit., p. 117. Lactancio, tras comulgar con la teoría de las edades de Séneca, se opondrá, sin embargo, a la perspectiva de él y otros paganos en lo que se refiere al futuro del Imperio romano, pues desde la perspectiva cristiana (previa al Edicto de Constantino del 313, y al Concilio de Nicea del 325) lo considerará postrimero. El cálculo toma como base los días que según el *Génesis* Dios tardó en hacer el mundo, pues si un día en su vida son mil años en la nuestra, y si, como creían algunos en su época, el mundo ya tenía más de cinco mil años de antigüedad, el séptimo y último día, dedicado al descanso, estaba por llegar. Lactancio, *Instituciones divinas*, VII, 14:5 - 15:11, op. Cit., pp. 317-321: «Nosotros, sin embargo [al contrario de Cicerón, que auguraba 470.000 años para Roma], que hemos sido instruidos en la ciencia de la verdad por las letras divinas, conocemos el comienzo del mundo y su final; de esto hablaremos ahora al final de la obra, puesto que de su comienzo disertamos en el libro segundo. Que sepan, pues, los filósofos que dicen que han pasado mil siglos desde el comienzo del mundo que todavía no se ha cumplido el año seis mil; una vez que se cumpla este número, vendrá necesariamente el final, y la situación humana cambiará a mejor. Lo primero que hay que exponer son las razones de esta afirmación, para que resplandezca la verdad./ Dios acabó el mundo y esta admirable obra de la naturaleza en seis días, según se dice en los antiguos testimonios de las Sagradas Escrituras, y santificó el séptimo día, en el que descansó de sus trabajos. Este día es el sábado, término que en lengua hebrea deriva del número siete; de ahí que el número siete sea perfecto y completo. (j) Así pues, dado que Dios hizo su obra en seis días, el mundo permanecerá necesariamente en este estado seis siglos, es decir, seis mil años, ya que el gran día de Dios acaba en un ciclo de mil años, como dice el profeta con estas palabras: “Señor, mil años ante tus ojos, como un día” [*Salmo*, 90:4]. (j) [14: 13-14, p. 319:] Y de la misma forma que entonces hubo señales que anunciaron a los egipcios los futuros desastres, así ahora, al final, sucederán admirables prodigios en todos los fenómenos del mundo, prodigios que darán a entender a todos los pueblos el inminente final. (j) [15:11, p. 321:] El motivo de esta devastación y destrucción será éste: el nombre de Roma, que ahora domina sobre el mundo -horroriza decirlo, pero lo diré, porque así va a suceder-, será arrancado de la tierra, el imperio volverá a Asia y de nuevo el oriente dominará y el occidente será esclavo».

<sup>844</sup> «Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (*Juan*, 1: 17) Según Le Goff, la periodización en base al número tres procede del judaísmo a través de la “Escuela de Elías” (*Eliyyahu*) y del *Talmud* de Babilonia. «Allí se enseña que el mundo habría durado 6000 años, 2000 años en la nada, 2000 años bajo la enseñanza de la Torah y 2000 años en el tiempo mesiánico. El cristianismo, introduciendo allí el acontecimiento capital de la encarnación de Cristo, hizo de ésta los tres estados: “antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia” (*status ante legem, sub lege et sub gratia*). San



los gustos<sup>845</sup>. Y lo mismo sucede con las periodizaciones basadas en la sucesión imperial desde la perspectiva providencialista (la *translatio imperii*), las cuales tendrían un primer referente en el famoso pasaje del *Libro de Daniel* sobre el sueño de Nabucodonosor. Después de que Nabucodonosor II le confiase su sueño al joven judío Daniel (Beltsasar para los babilonios), éste comentaría lo siguiente:

«Tú, oh, rey, veías, y he aquí una gran imagen. Esta imagen, que era muy grande, y cuya gloria era muy sublime, estaba en pie delante de ti, y su aspecto era terrible./ La cabeza de esta imagen era de oro fino; su pecho y su brazos, de plata; su vientre y sus muslos, de bronce; sus piernas, de hierro; sus pies, en parte de hierro y en parte de barro.(j). / Tú eres aquella cabeza de oro./ Y después de ti se levantará otro reino inferior al tuyo; y luego un tercer reino de bronce, el cual dominará sobre toda la tierra. / Y el cuarto reino será fuerte como hierro; y como el hierro desmenuza y rompe todas las cosas, desmenuzará y quebrantará todo./ Y lo que viste de los pies y los dedos, en parte de barro cocido de alfarero y en parte de hierro, será un reino dividido; mas habrá en él algo de la fuerza del hierro, así como viste hierro mezclado con barro cocido.(j)./ Y en los días de estos reyes el Dios del cielo levantará un reino que no será jamás destruido, ni será el reino

---

Agustín se hizo eco de este esquema en su tratado *De trinitate* [IV, 4, 7] y también en el *De diversis questionibus* [quaestio LXVI], y será emulado por Honorio de Autun, Hugo de San Víctor o Bruno di Segni. Le Goff, op. Cit., pp. 35-36.

<sup>845</sup> Al principio se atendieron a periodizaciones sobre la base del número cuatro (Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* III, XI, 8, donde distingue cuatro periodos en la historia sagrada que aluden a la progresiva educación de la humanidad, representada por cuatro alianzas: Adán, Noé, Moisés y Cristo; también Ambrosio de Milán, *De paradiso*, I, 3), del cinco (Orígenes: edad de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, de Cristo), del seis (Lactancio, como ya vimos; también Hipólito de Roma: edad de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, de David, de Cristo), del siete (Crónica de Eusebio de Cesárea en la versión latina de san Jerónimo: edad de Adán, de Noé, de Abraham, de Moisés, de Salomón y de la primera edificación del Templo, de la segunda edificación del Templo bajo Darío, edad de Cristo) y del ocho (*Liber Generationis*, I: edad de Adán, de Noé, de Falech, de Abraham, de Jesús Nave, de David, del cautiverio babilónico, de Cristo). Después de esta fase de incertidumbre heterogénea, la atención de los teólogos se centrará sobre todo en tres números: el tres, el cinco y el seis.

dejado a otro pueblo; desmenuzará y consumirá a todos estos reinos, pero él permanecerá para siempre»<sup>846</sup>.

Al parecer, la profecía habría sido redactada *ex eventu* durante la revuelta de los Macabeos<sup>847</sup> con la que se declararía la independencia judía en la tierra de Israel durante un siglo – del 164 al 63 a.C.–, evento que pudo interpretarse como la llegada del cuarto o quinto reino.

El primero de éstos habría sido el Imperio asirio-babilónico de Nabucodonosor (cabeza de oro), seguido por el Imperio medo-persa (pecho y brazos de plata), luego por el Imperio greco-macedonio (vientre y muslos de bronce) y el Imperio seleúcida (piernas de hierro). Posteriormente se daría un Imperio que muchos asocian con el romano, el cual sería derrotado (o reforzado) por el advenimiento del reino de Dios en la tierra, a saber, la Iglesia. Al igual que sucede en el mito periodológico gebseriano, las cuatro fases previas (reinos, mundos), gobernadas con injusticia por los impíos, no suponen más que una puesta a prueba para el advenimiento del reino integral<sup>848</sup>.

<sup>846</sup> “Libro de Daniel”, Capítulo II, versículos 31-44, en *La Biblia*, Antiguo Testamento, versión Reina-Valera, 2009.

<sup>847</sup> El neoplatónico Porfirio (ca. 232- 304 d.C.) fue el primero en señalar que el *Libro de Daniel* no había sido escrito en el siglo VI a.C., sino posteriormente a los eventos que decía prever (*vaticinium ex eventu*), en el siglo II a.C., por un judío que vivía en la época de Antíoco Epífanes, rey de Siria entre ca. 175 y 164 a.C. Porfirio de Tiro, *Contra los cristianos*, Libro II, “Dedicado a la crítica del Libro de Daniel”, en *Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*, vv. aa., ed. Universidad de Cádiz, 2006, Fr. 30, pp. 106-107. [La crítica se encuentra también en Maimónides («Unanimi consensu gens nostra retulit librum Danielis inter libros agiographos, non vero propheticos», *La guía de los perplejos*) y en el deísta inglés Anthony Collins (*Scheme of Literal Prophecy Considered*, Londres, 1727). Por lo demás, también Jean Bodin en su *Método* (1556) criticará la teoría de los cuatro imperios]. Según Porfirio, el *Libro de Daniel* habría sido escrito en esta época porque, si bien antes relata hechos históricos constatables, a partir de éste no acierta con ninguna de sus supuestas premoniciones. Posteriormente, muchos de sus intérpretes, como pretende San Jerónimo en el *Comentario sobre Daniel* (concebido como una refutación a Porfirio), se empeñarán en hacer encajar las metáforas imperiales con eventos históricamente dados.

<sup>848</sup> De hecho, la mayoría de estas divisiones no son sino una versión más prolija de la tradicional división del tiempo en dos grandes épocas –que se situarían, respectivamente, bajo los signos de la Sinagoga y la Iglesia, de la Ley y la Gracia, de la Antigua y la Nueva Alianza; o, según los paganos, bajo los reinados de Crono y de Zeus, de oro y de hierro–, tal y como será propuesta por Dionisio el Exiguo (ca. 550) al calcular el *Anno Domini*, cuyo

Por su parte, entre los autores prenicenos también hubo quienes dividieron las fases de la manifestación divina en cinco periodos, principalmente Orígenes, quien partía de la “parábola de los obreros de la viña de la hora undécima” del *Evangelio de San Mateo* (20:1-16) en la que se divide la jornada laboral en cinco partes. Su importancia “anagógica” vendría sugerida por la comparación de esta rutina con el reino de los cielos:

«Porque el reino de los cielos es semejante a un hombre, padre de familia, que salió por la mañana a contratar obreros para su viña. Y habiendo convenido con los obreros en un denario al día, los envió a su viña. Saliendo cerca de la hora tercera del día, vio a otros que estaban en la plaza desocupados; y les dijo: Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo. Y ellos fueron. Salió otra vez cerca de las horas sexta y novena, e hizo lo mismo. Y saliendo cerca de la hora undécima, halló a otros que estaban desocupados; y les dijo: ¿Por qué estáis aquí todo el día desocupados? Le dijeron: Porque nadie nos ha contratado. El les dijo: Id también vosotros a la viña, y recibiréis lo que sea justo. Cuando llegó la noche, el señor de la viña dijo a su mayordomo: Llama a los obreros y págales el jornal, comenzando desde los postreros hasta los primeros. Y al venir los que habían ido cerca de la hora undécima, recibieron cada uno un denario. Al venir también los primeros, pensaron que habían de recibir más; pero también ellos recibieron cada uno un denario. Y al recibirlo, murmuraban contra el padre de familia, diciendo: Estos postreros han trabajado una sola hora, y los has hecho iguales a nosotros, que hemos soportado la carga y el calor del día. Él, respondiendo, dijo a uno de ellos: Amigo, no te hago agravio; ¿no conviniste conmigo en un denario? Toma lo que es tuyo, y vete; pero quiero dar a este

---

uso se generalizaría después de que lo adoptase Beda el Venerable (c. 672-735). En este sentido, el principal aporte de la historiografía medieval es la «armonización de historia y crónica» en un formato que conjugaría el arte de la narración con el rigor cronológico, aspecto que también encontramos (aunque el rigor brille por su ausencia) en la señalización de fechas precisas –al modo de «ejes mutacionales»– en el «evangelio eterno» de nuestro autor. Vid. Bermejo Barrera, J. C. y Piedras Monroy, P. A., *Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia teórica*, Akal, Madrid 1999, p. 27.

postrero, como a ti. ¿No me es lícito hacer lo que quiero con lo mío? ¿O tienes tú envidia, porque yo soy bueno? Así, los primeros serán postreros, y los postreros, primeros; porque muchos son llamados, mas pocos escogidos»<sup>849</sup>.

En la famosa frase de Jesús «los últimos serán los primeros», Orígenes pudo ver reflejada la idea de *apokatástasis* restitutiva que atraviesa todo su ideario, y que está presente también en Gebser. Desde la perspectiva de un cristiano neoplatónico como él, la interpretación es evidente: al final resulta lo que estaba al principio. En su comentario al *Evangelio de Mateo*<sup>850</sup>, Orígenes se basa en la división de la jornada que relata esta parábola<sup>851</sup> para establecer cinco periodos de la historia sagrada, cada uno de los cuales se iniciaría con el nacimiento de los siguientes personajes: Adán, Noé, Abraham, Moisés y Cristo. La anamórfosis reside en que cada llamada de nuevos trabajadores en la parábola de Mateo corresponde a una nueva alianza de la humanidad con Dios en la lectura de Orígenes<sup>852</sup>. En este sentido, el papel de Cristo sería el de un nuevo Adán que restituye el reino de Dios en la tierra; del mismo modo que la «estructura de conciencia integral» es en Gebser una actualización de la arcaica y restituye el poder del «Origen» en el

---

<sup>849</sup> *Mateo*, 20: 1-16.

<sup>850</sup> No lo hemos podido consultar, pero existe una edición alemana en tres libros: H. J. Vogt, *Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen*. Hiersemann, Stuttgart 1983-1993. De los 25 libros originales se conservan sólo 8, que cubren comentarios del 13:36 al 22:33.

<sup>851</sup> Esta división regirá también el calendario monástico, que desde el alto medievo hasta el siglo XIV constituiría la medición por excelencia del tiempo de la Iglesia y, a través de su poder sobre el conjunto de la vida de los hombres en el medievo, del tiempo de los hombres del Occidente cristiano. Por lo demás, cabe señalar que en el *Jorda Avesta* zoroástrico ya aparece una división quinary del día: «The Gahs are the five divisions of the day. The *Havani* from 6 to 10 A.M., the *Rapithwina* from 10 A.M. to 3 P.M., the *Uzayeirina* from 3 to 6 P.M., the *Aiwisruthrima* from 6 to 12 P.M., the *Ushahina* from 12 P.M. to 6 a.m. The Gahs here following are prayers which must be recited at the Gahs of the day; hence their name». Vid. «Gáhs», en *Jorda Avesta* en *The Zend-Avesta, III, Yasna, Afrinagan, Gahs and Miscellaneous Fragments*, trad. L.H. Mills, Clarendon Press, Oxford 1887, p. 379. Nótese también que antiguamente se añadían cinco días –llamados epagómenos– al ciclo de 360 para completar un año solar.

<sup>852</sup> Van der Pot, op. Cit., pp. 172-173.

mundo<sup>853</sup>. Estos cinco periodos se encuentran también en Gregorio Magno (c. 540-604), quien los suscribiría en una homilía: «La mañana del mundo dura de Adán a Noé, la tercera hora de Noé a Abraham, la sexta hora de Abraham a Moisés, la novena de Moisés a la venida del Señor, la undécima de la venida del Señor al fin del mundo»<sup>854</sup>.

Por lo demás, la clásica periodización quiniaria de las cinco edades metálicas tampoco sería eclipsada por esta nueva historiografía eclesiástica –incapaz de dar cuenta de las transformaciones políticas, razón por la que escribió Zósimo su *Historia Nueva* contra ella, intentando revitalizar el método de Polibio–, pues ambas siguen cursos distintos que a veces se entrecruzan, complementan o contradicen. En su comentario al *Libro de Daniel*, Jerónimo de Estridón (c. 340-420) reexpondría la famosa alegoría de los periodos-reinos metálicos desde

<sup>853</sup> De entre las periodizaciones teológicas de la historia, una de las más famosas es la teoría de las seis edades que San Agustín (354-430) hereda de Hipólito de Roma (170-235), aunque introduciendo algunas variaciones. Éstas edades irían de Adán a Noé, de Noé a Abraham, de Abraham a David, de David al cautiverio babilónico, del cautiverio babilónico al nacimiento de Cristo, y del nacimiento de Cristo al fin del mundo (a su vez, el fin del mundo comprendería tres fases: la llegada del Anticristo, el retorno de Cristo y el juicio universal). Para aquilatar esta teoría, Agustín recurre a la famosa alegoría pagana de las edades de la vida del hombre («*sunt enim aetates sex etiam in uno homine*»): *infantia*, *pueritia*, *adolescentian*, *juventus*, *gravitas*, *senectus* (la primera infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud, la edad madura y la vejez). Al igual que Orígenes, San Agustín establece un vínculo ontológico entre la primera y la última edad: «(j) En esta edad como en la decrepitud del hombre viejo nace el hombre nuevo que vive ya espiritualmente (j). En el sexto día de la creación el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, al par que en esta sexta edad nace en carne nuestro Señor (j)». Y como en aquel día fueron creados el hombre y la mujer, así también en esta edad lo fueron Cristo y la Iglesia». Agustín, *Del Génesis contra los maniqueos*, en *Obras de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1957, tomo XV, pp. 413-415. La teoría aparece en varias obras: *De divinis quaestionibus*, quaestio LVIII, 2; *De catechizandis rudibus*, XXII, 39; *De civitate Dei*, XXII, 30, 5. Le Goff, op. Cit., pp. 34-35. La división agustiniana en seis épocas correspondientes a los seis días de la creación será retomada por Isidoro de Sevilla (ca. 556-636) y otros teólogos medievales [Isidoro de Sevilla, *Chronicon*; *Etymologiae* V, 38, 5. Adón de Viena (799-875), dejó escrita una Crónica Universal hasta el año 800 en donde parte del modelo clásico de las seis edades: *Breviarium chroniconum ab origine mundi ad sua usque tempora*. También Hermann von Reicheneau (1013-1054) compondría una crónica universal en base a este esquema: *Chronicon de sex aetatibus mundi*]. En estas cronologías, sin embargo, la duración de la última época suele quedar indeterminada. Lactancio había calculado que el mundo terminaría en el año 500, pero Agustín se abstiene de todo cálculo.

<sup>854</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, I, homilia XIX, citado en Le Goff, op. Cit., p. 35.

la perspectiva del Imperio romano cristianizado. Nótese las similitudes de su propuesta con las tesis de nuestro autor: el cuarto reino (la «estructura de conciencia mental») habría entrado en un periodo deficiente que «verificaba» su inminente superación, dando paso a un último reino que ya no sería parcial, sino universal («integral»)<sup>855</sup>:

«Este cuarto reino, similar al hierro que todo lo quiebra y domeña, es con toda evidencia el de los Romanos. Mas los pies y dedos de tal reino son en parte de hierro y en parte de arcilla, cosa que en nuestros días se verifica de la más clara manera. Si verdad es que nada hubo más fuerte y duro que el imperio romano en sus comienzos, también es verdad que nada hubo más débil a su fin, puesto que, no solo en nuestras luchas civiles, sino también en nuestras guerras contra las diferentes naciones, hemos necesitado del auxilio de los pueblos bárbaros. Es, pues, tras el final de todos esos reinos de oro, plata, bronce y hierro cuando la piedra que es nuestro Señor y Salvador se desprendió de la montaña sin que mano alguna lo llevara a cabo, esto es, de un seno virginal cuya pureza permaneció intacta, y tras haber hecho trizas a los

---

<sup>855</sup> Esta «mutación», según Orosio habría sido preparada por el Imperio romano, quien unificó el mundo de acuerdo con un plan divino. El objetivo era que, a partir del reino de Augusto, con la *Pax romana*, la humanidad estuviere preparada para la llegada de Cristo: «en el año en que César consiguió establecer, por disposición de Dios, una paz estable y auténtica, nace Cristo; esa paz tuvo por objeto favorecer la venida de Cristo» [Orosio, *Historias*, VI, 22, 5, op. Cit. (tomo 2), p. 160]. Después de la encarnación de Cristo y el deicidio, la universalización del proceso histórico se daría en la universalización de la Ira divina (*Ira dei*) a la que estarían sometidos todos los sujetos impíos, perteneciesen al pueblo que perteneciesen. En este sentido, el universalismo orosiano se observa en su relativización de las fortunas particulares, una perspectiva que impide alegrarse en demasía de los progresos históricos, pues en todas las épocas hay pueblos desgraciados. Así pues, el optimismo de su perspectiva histórica se fundaría únicamente en el advenimiento del cristianismo: «¿En cuánto, pues, ha de ser estimada esta gota de trabajada felicidad, a la que se atribuye la dicha de una sola ciudad, mientras una gran cantidad de infortunios producen la ruina de todo el mundo? Si se consideran felices aquellos tiempos porque en ellos aumentaron las riquezas de una sola ciudad, ¿por qué no se consideran más bien desafortunados porque en ellos desaparecieron poderosos reinos con lamentable pérdida de muchos y bien desarrollados pueblos?». Orosio, *Historias*, V, 1, 4, op. Cit., pp. 11-12. La obra de Orosio fue reconocida oficialmente a través de una bula papal en el año 494; desde ese momento sirvió como manual de historia y fue citado durante toda la Edad Media por autores como el obispo Otón de Frisinga (*Chronica sive Historia de duabus Civitatibus*, s. XII) o Alfredo el Grande (849-899), quien escribió una versión anglosajona.



demás reinos, tal piedra se convirtió en una gran montaña que ocupó todo el universo»<sup>856</sup>.

La periodización en base a monarquías se mantendrá durante siglos, aunque no siempre reducida a cuatro, ni siempre centrada en los mismos reinos. Por ejemplo, Jordanes, en su *Historia de Roma* (c. 551) dividió la Historia en cinco imperios: Asirios, Medos, Persas, Macedonios y Romanos. Así mismo, el Imperio carolingio se declarará heredero del Imperio romano asumiendo el protagonismo de una nueva fase de la *translatio imperii*.

Las lecturas del *Libro de Daniel* no cesarían durante el Renacimiento, sobre todo entre los protestantes alemanes que se consideraban herederos del Imperio romano, como demuestran los trabajos del propio Melanchton –antepasado de Gebser–, o Juan de Sleidan (1506-1556), quien insistiría en que no habría una quinta monarquía (*De quatuor summus imperiis*). Esta perspectiva, como es lógico, no era compartida por los habitantes de otros reinos, y por ello algunos confeccionarían sus propias profecías. Tal es el caso del Quinto Imperio del sebastianismo portugués<sup>857</sup> o la secta bautista puritana de los *Fifth Monarchy Men* en Inglaterra, la cual llegaría a influir en el desarrollo de la Revolución inglesa<sup>858</sup>.

---

<sup>856</sup> Eusebio Jerónimo, *Commentariorum in Daniele Prophetam ad Pammachium et Marcellam, liber unus*, P.L., t. XXV, col. 504 A-B. Citado en Pomian, Krzysztof (1984), *El orden del tiempo*, Júcar Universidad, Madrid, 1990, p. 129.

<sup>857</sup> Inspirado en las *Trovas* del profeta Bandarra (1500-1556), António Vieira (*Historia do futuro*, dos vols., 1649) reformulará el sebastianismo mesiánico del Quinto Imperio que todavía siglos después alentaría el imaginario de poetas como Pessoa (*Mensagem*, 1934). Tras la Independencia de Portugal (con Juan de Braganza, IV de Portugal, en 1640) retoma la idea del mesianismo imperial portugués o sebastianismo, es decir, la idea del retorno del Rey Sebastián I, muerto en batalla en 1578 a los 24 años, ya que la muerte de su sucesor, Enrique I, en 1580, daría alas a Felipe II para reclamar para sí el Reino de Portugal e iniciar 60 años de unión ibérica. Vieira divide la historia en cinco imperios: Asirio-Caldeo, Persa, Griego, Romano y Portugués.

<sup>858</sup> «El primer esfuerzo colectivo por establecer la Quinta Monarquía y la emergencia de los milenaristas como grupo o partido organizado se produjo en forma de una petición de Norfolk a los líderes del ejército, presentada en febrero de 1649. Los autores de *Certain Queries Humbly Presented in Way of Petition by many Norfolk* (Algunas preguntas formuladas a modo de peticiones por muchos cristianos dispersados por todo el condado de



### 5.3.3. Periodizaciones quinquarias en el cabalismo judío

Por otro lado, la Cábala judía será fértil para los juegos numerológicos más extravagantes. Por ejemplo, los cabalistas especularon sobre la figura sagrada del Tetragramatón, YHWH, en términos prácticamente análogos a los de los pitagóricos con su Tetractis<sup>859</sup>. En OP, las referencias semíticas son escasas, pero los parecidos de la cábala judía con la “lógica trascendental” gebseriana no dejan de ser sorprendentes. No solo por las abstractas ideaciones que las hipótesis iniciales les obligan a ir especulando a ambas, sino por la organización y el acabamiento de sus cosmogonías.

La doctrina cabalística que más se asemeja al imaginario gebseriano, la doctrina de la emanación gradual de los cuatro o cinco

---

Norfolk) declaraban que esperaban la llegada “de un nuevo cielo y una nueva tierra” y advertían que había que evitar rehacer de nuevo con pequeñas modificaciones el “antiguo gobierno mundano” de los hombres alejados de Dios. Lo que había que hacer era establecer por todas partes el reino visible de Cristo y los Santos, pese a que tal gobierno no sería el resultado “del poder y la autoridad humana” sino del mandato de Dios y de Cristo». Guenter Lewy citado en Nisbet, op. Cit., pp. 195-196]. Por su parte, los *levellers* izquierdistas identificaban la revolución social con el advenimiento del reino de Dios sobre la tierra. Gerrard Winstanley [Gerrard Winstanley & the Diggers, *The True Levellers Standard Advanced or The State of Community opened, and Presented to the Sons of Men*, Yeer, Londres 1649] y el movimiento *Digger* preconizaron el advenimiento del reino de Dios, no ya en el más allá, sino en un aquí inmediato: «Vuestros falsos maestros pusieron en vuestras cabezas esta idea de un más allá celeste para desviaros mientras metían la mano en vuestra bolsa... El reino de los cielos no será otro que la tierra misma transformada en propiedad común (*common treasury*) de todos los hombres».

<sup>859</sup> Aquí un ejemplo: «(Now he turneth to the last part of this square, which is I, Yod, alone, and saith), I, Yod, remaineth one and alone (in order that it may show that all flow out from the one single letter I, Yod, which is in the form of a point, yet partaking of three parts, concerning which see elsewhere; yet in this place denoting only the woman, or the kingdom, wherein are contained all the supernals). And then (if now the Tetragrammaton be not considered in the manner just described, but in this manner of instituting the square, IHVI, IHV, IH, I, then Yod also is in a certain sense solitary, but in a plainly contrary sense. For it ascendeth in its path upward and upward. (That is, it doth not so much receive the higher sense, in order that it may denote the beautiful path or the foundation; but the highest, that is, the father or the wisdom)». Horne, Charles F. (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East, IV. Medieval Hebrew. The Midrash; The Kabbalah...*, Parke, Austin & Lipscomb, Nueva York-Londres, 1917, pp. 197-198. Por lo demás, también los judíos hablan de cuatro columnas en relación con las cuatro letras del Tetragramatón y los cuatro mundos (Cf. *Ha Idra Rabba Qadisha*, o *The Greater Holy Assembly*, 497-499, op. Cit., p. 289).

mundos (*olamot*) espirituales –desarrollada en la península ibérica entre los siglos XIII y XIV–, conjuga elementos gnósticos con una interpretación anagógica de algunos pasajes del Antiguo Testamento. Que Gebser conocía el misticismo judío nos lo sugieren un par de notas en las que menciona la Cábala y el *Zohar*<sup>860</sup>. Aunque no disponemos de suficientes referencias que apoyen la hipótesis de su influencia en la doctrina de las cuatro o cinco estructuras de conciencia-mundo gebseriana, creemos que la similitud entre ambos sistemas es digna de mención, sobre todo si, como sostenemos, ambos tienen una prefiguración en los sistemas gnósticos.

Ya en el *Zohar* atribuido a Mosé de León (siglo XIII) se alude a tres mundos o eones (*olamot*) diferentes. Posteriormente, el *Tikkunei Zohar* (siglo XVI) hablará de la emanación de las diez *sefirot* divinas en el seno de los reinos *Atziluth*, *Beriah*, *Yetzirah* y *Assiyah* sin referirse a ellos explícitamente como mundos<sup>861</sup>. La doctrina de los cuatro mundos se conformó en la península ibérica a partir de los textos de Isaac ben Samuel de Acre (siglos XIII-XIV), quien conocería a Mosé de León (el cual estaba, a su vez, influido por Nahmánides, principal promulgador de la corriente cabalística judía frente al racionalismo de Maimónides), y del anónimo *Masekhet Azilut* (siglo XIV), libro en el que se asocia cada uno de estos mundos con una de las cuatro letras del tetragrammaton (YHWH)<sup>862</sup>. Isaac Luria (Jerusalén, siglo XVI) se referirá a la emanación de mundos tras el *Tzimtzum* (contracción originaria), pero sin especificar su número, hasta que su encuentro con Moisés Cordovero (sefardí proveniente de la península ibérica<sup>863</sup>) le

<sup>860</sup> OP, nota 42 de p. 834, nota 109 de pp. 844-5.

<sup>861</sup> Drob, Sanford L. *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives*, Jason Aronson, Nueva Jersey 2000, pp. 263-264.

<sup>862</sup> Scholem, Gerschom (1971), “Worlds, The Four”, en *Encyclopaedia judaica*, 2ª edición, vol. 21, Macmillan, Nueva York et al. 2007, pp. 224-225.

<sup>863</sup> La versión más difundida de la Cábala contemporánea procede de la sistematización llevada a cabo por el rabino sefardí Moisés Cordovero (o Cordoveiro) en el siglo XVI, quien si bien procedía de una familia cordobesa, asturiana o galaicoportuguesa (no se sabe con precisión, pero seguramente se vieron obligados a emigrar tras la expulsión de los judíos de España en 1492), haría escuela en Safed, al norte del actual Israel. En *Or Yacar* (“Luz Preciosa”), Moisés Cordovero realizó un extenso análisis del *Zohar* que serviría de guía a las posteriores interpretaciones de la Cábala. Cordovero recogía a través de Moisés de León la

inspiró el “vuelque” de su doctrina en la estructura emanantista de los cuatro mundos de tradición toledana, con la que se buscaba solucionar algunas de las contradicciones que presentaba la compleja teoría sobre las interacciones de las *sefirot*<sup>864</sup>.

La doctrina de los cuatro mundos (o cinco, si se incluye el «originario», el mundo arcaico gebseriano) forma parte del corpus de muchos de los movimientos cabalísticos del «renacimiento judío» contemporáneo. En resumidas cuentas, los mundos (*olamot*) que predica son los siguientes: el originario -que a veces no se cuenta, quedando «fuera del tiempo»-, se llamaría *Adam Kadmon* (mundo del hombre primordial), el cual todavía estaría unido al *Ein Sof* (infinitud divina); a partir de él aparecerían el *Atziluth* (mundo de la emanación), el *Beri'ah* (mundo de la creación), el *Yetzirah* (mundo de la formación) y el *Assiah* (mundo de la acción), con el que la creación se vería completada<sup>865</sup>. En cada mundo predominarían determinadas *sefirot*

---

tradición que desde Ibn Gabirol se refería a Dios como “el que no tiene fin” (*she-en lo tiklah*), y que Azriel de Girona (1160-1238) había denominado por primera vez *Ein Sof* (infinito), anticipando algunas de las nociones nucleares de la doctrina mística que enriquecerían Isaac Luria y sus seguidores (aunque la idea del «origen ilimitado» ya había sido formulada por Anaximandro en el siglo VI a.C.: *ápeiron*). Esta tradición había empezado a distinguir entre la fuente divina infinita, *Ein Sof*, y la luz primordial infinita, *Or Ein Sof*, como *indiferencias* del “Todo Supremo” cuando entra en relación con su creación. Con la doctrina del *Tzimtzum*, la contracción originaria, Luria intentaría resolver el problema del “salto” (“*sprung*”) creativo de lo infinito (“*ur-...*”) a lo finito. El concepto *Tzimtzum* se refiere a la contracción del propio *Ein Sof*, en cuyo centro se formaría un espacio vacante (*Khalal*) para la progresiva creación conceptual y la emanación de las *sefirot* a partir de la nada (*'Ayin*: decimonovena letra del alfabeto, que es también es símbolo de la «luz interna»), cuyo despliegue mundanal se vería continuamente inspirado por una luz inmanente (*Kav*) derivada de la luz infinita y trascendente (*Or Ein Sof*). La cosmogonía trascendental completa suele organizarse en tríadas, en la que la primordial estaría dividida en *Ayin*, *Ein Sof* y *Or Ein Sof*, de cuya dialéctica, tras el *Tzimtzum*, emanarían tres momentos compuestos de tres *sefirot* cada uno: primero *Keter*, *Chokhmah* y *Binah*, luego *Chesed*, *Gevurah* y *Tiferet*, y finalmente *Netzach*, *Hod* y *Yesod*. Tras estas nueve emanaciones quedaría conformada “sinairéticamente” la última *sefirá*, *Marchut*, como un reflejo inmanente de la originaria transcendencia en la que se inspiran los sucesivos cuatro mundos.

<sup>864</sup> Giller, Pinchas, *Reading the Zohar: The sacred Text of the Kabbalah*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York 2001, p. 145.

<sup>865</sup> Horne, Charles F. (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, IV. *Medieval Hebrew. The Midrash; The Kabbalah*, Parke, Austin & Lipscomb, Nueva York-Londres, 1917, p. 159.

(potencias espirituales en las que se expresan los diferentes atributos divinos), excepto en el *Adam Kadmon*, que por identificarse con lo divino quedaría “indeterminado”.

Los nombres con los que los cabalistas bautizan estos mundos proceden del *Libro de Isaías*, el primero de los Profetas Mayores tanto para judíos como cristianos. Allí se dice: «a todos los llamados por mi nombre [*Atziluth*], para gloria mía los creé [*Beri'ah*], los formé [*Yetzirah*] y los hice [*Assiah*]]»<sup>866</sup>. A esta interpretación anagógica del *Isaías* se sumó la de la “Escalera de Jacob” (*Génesis* 28: 10-19), según la cual, partiendo de la lectura que Filón de Alejandría (ca. 15 a.C. – 45 d.C.) realizó en el *De Somniis*, las cuatro divisiones de la escalera se corresponderían con los cuatro mundos de la cábala que conectan el cielo y la tierra. Una asociación similar procederá de la lectura que los místicos de la *Merkaba* (en hebreo, «carroza») realizaron de la visión de Ezequiel<sup>867</sup>: las cuatriparticiones del carro, los ángeles y el tetramorfos, así como las coordenadas geográficas (Norte, Sur, Este, Oeste) cobraban un significado ontoteológico asociado con los cuatro mundos que solo se superaban en la inespacialidad originaria de su guía primordial –quien los contraería en el “Todo” antes de la *shevirat hakelem* (o ruptura de los receptáculos) y tras la *tikún olam* (o recomposición mesiánica del estado armónico del mundo)–<sup>868</sup>.

<sup>866</sup> *Isaías*, 43:7. Biblia, op. Cit. Los nombres entre corchetes que añadido corresponden a los mundos progresivamente emanados según los cabalistas.

<sup>867</sup> *Ezequiel*, 1: 1-3. Versión de la Biblia Reina Valera, 1960.

<sup>868</sup> En la península ibérica, entorno a 1260 apareció un libro titulado *Sefer ha-Temumah* (“Libro de la imagen”), en el que un autor desconocido ponía en relación las formas de las letras hebreas con la forma secreta de Dios, sugiriendo que el místico-profeta que las contemplara «como tales» podría entrar en contacto con él (recuérdese la insistencia gebseriana en que la palabra originaria no es sólo sonido, sino también imagen y raíz). Además de esta impronta glotogónica, en el *Temumah* se ofrece una versión fenomenológica de los mundos cabalísticos y su *apokatástasis* solidaria de algunos de los planteamientos gebserianos. Scholem la expone como sigue: «Sólo en el eón actual el tetragrama ha sustituido al nombre originario en la forma que se ha hecho legible para nosotros de la Torá, pero en el tiempo mesiánico, que el final del eón actual introduce, será de nuevo relegado por el nombre originario. Más aún: este libro conoce la serie de conos o periodos de la creación que se suceden unos a otros [cada uno de los cuales estaría gobernado por la «gracia», el «juicio» y la «piedad»: la historia del ser humano se desarrollaría en el mundo del juicio], llamados *sch'mittoth*, en los cuales se desarrolla el proceso entero del mundo. En cada uno de esos

Con reservas para sus particulares contextos, y sin perjuicio de que esta comparación pervierta las diferentes formulaciones, podemos coordinar el *Ein Sof* de la Cábala con el Origen de OP, el *Or Ein Sof* con “lo espiritual”, el espacio vacante del *Tzimtzum* con el *diaphainon* («presente “antes” que todo origen y que se trasluce en todas las cosas»<sup>869</sup>) el *Ayin* con “lo creador” (que «no está ligado ni al espacio ni al tiempo»<sup>870</sup>), el mundo del *Adam Kadmon* con el mundo del hombre primordial de la «estructura de conciencia arcaica»<sup>871</sup>, los tres mundos siguientes con las tres mutaciones de conciencia intermedias (si bien sus caracterizaciones difieran), y el *Assiah* con el nuevo mundo de la «estructura de conciencia integral» en el que se actualizaría el ser primordial (restauración o *tikún olam*)<sup>872</sup>.

---

*sch'mittoth* aparece la inmutable esencia de la Torá en distintas manifestaciones o lecturas, cuya expresión corresponde a la que el lenguaje divino ha tomado en ese eón. Al final del proceso completo del mundo, en un “gran año jubilar”, todas las cosas vuelven a su origen en la tercera sefirá Bina y desaparecen todas las emanaciones y mundos por debajo de ella. El verdadero nombre de Dios, que incluso en ese estadio de retorno de todas las cosas se mantiene en el seno de Dios, es precisamente aquel nombre originario, una revelación del ser divino, dirigida a sí mismo y no a algo fuera de él». Scholem, *Lenguajes y Cábala*, op. Cit, p. 65. En cierto modo, Gebser quiere ser portavoz de esta «restitución» cosmológica: «Desde el Renacimiento, desde que se logró la conciencia espacial, la conciencia del hombre occidental está dispuesta a un nuevo logro creativo mediante lo que ha consolidado. En la mutación que se prepara desde entonces y que hoy se consume más y más, se torna visible la creatividad reestructuradora de la conciencia. Lo dado previamente desde el origen cobra eficacia: el origen se trasluce en el presente, confundiéndolo, reconfigurándolo y liberándolo». OP, p. 451. «Confundiéndolo» sobre todo.

<sup>869</sup> OP, p. 743.

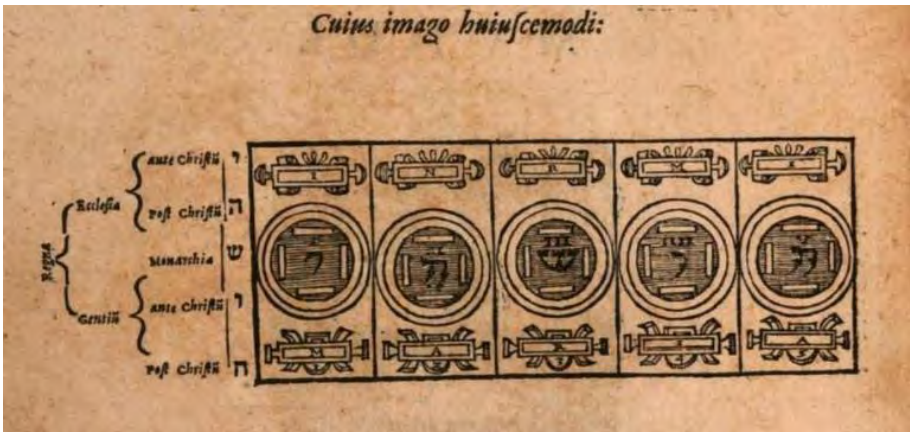
<sup>870</sup> OP: “De la esencia de lo creador”, I. «Lo creador como fenómeno originario», pp. 450 y ss.

<sup>871</sup> Como ya dijimos, el mismo Gebser identificaba al hombre de la «estructura de conciencia arcaica» con el *Adam Kadmon* de los mandeos y maniqueos. Vid. OP, nota 30, pp. 793-794.

<sup>872</sup> Además, cada una de las *sefirot* de la cábala no sólo están asociadas a determinadas virtudes y órganos corporales que modulan el carácter de cada uno de los mundos, sino que dichos atributos se hacen corresponder con diferentes «estados de consciencia». Estos se dividirían, con ligeras variaciones, en los que corresponden al intelecto (*Chokhmah* y *Binah*), a las emociones primarias (*Chesed*, *Gevurah* y *Tiferet*), a las emociones secundarias (*Netzach*, *Hod* y *Yesod*), a la conciencia activa (*Malchut*) y a la supra-conciencia (*Keter*). Luria cambiará la sefirá *Keter* (que pasaría a identificarse con la *Or Ein Sof* conformando una suerte de inconsciente activo), por la *sefirá Daat* o del conocimiento intelectual trascendental, y teorizará un conjunto de cinco modalidades de conciencia o *parzufim*. Según la tradición, desde Isaac el Ciego (ca. 1160-1235), la primera hipóstasis sería la del intelecto o pensamiento. Sin embargo, autores como Azriel de Gerona (ca. 1160-1238) la sustituyen por la hipóstasis de la voluntad: la Voluntad sería para él la potencia originaria



Desde luego, la cábala judía inspiró infinidad de profecías restitutivas de autores cristianos entonces y durante toda la edad moderna. Y, entre las que sincretizan la doctrina de los cuatro o cinco mundos con la teoría de los cuatro o cinco reinos comentados en el apartado anterior, una de las representaciones que más se acercaría a la gebseriana, en su esquematismo abstracto, es la de Michaelis von Eytzinger (*Pentapulus regnorum mundi*, 1579): «Pentapulus igitur omnium ab origine mundi regnorum, regum, temporum que formis quinque distincta, in que varios usus ordinata progressio»<sup>873</sup>.



Lám. 12. Eytzinger, Michaelis von, *Pentapulus regnorum mundi*, Ex officina Christophori Plantini, Amberes 1579, imagen del prefacio.

### 5.3.4. Hacia las periodizaciones quinarías de la modernidad

Con el desarrollo de ciencias históricas como la arqueología o la geología, a partir del siglo XVIII, las antiguas periodizaciones teológicas irán dejando paso a otras más positivas fundadas en registros históricos<sup>874</sup>. No obstante, las antiguas profecías de nuevas edades

de la que emanaría el resto. Una preeminencia de la Voluntad similar la encontraríamos en Schelling («Das Wesen ist Wollen») y, por su puesto, en Schopenhauer, a quien Gebser leyó de joven. En los *Upanishads*, tan caros a Schopenhauer, la voluntad se identifica antes con el hombre que con el Brahman (*Chandogya Upanishad*, 3.14.1).

<sup>873</sup> Eytzinger, Michaelis von, *Pentapulus regnorum mundi*, Ex officina Christophori Plantini, Amberes 1579, p. 13.

<sup>874</sup> La división tradicional de la historia en tres edades (Antigua, Media y Moderna) aparecería por primera vez con Cristóbal Cellarius (1638-1707). Por su parte, Christian Jürgensen

espirituales y apocalipsis restitutivos seguirán a la orden del día<sup>875</sup>. En este sentido, la profecía gebseriana solo tendría de «novedoso»<sup>876</sup> alguno de los contenidos a los que recurre para construirla; los cuales,

---

Thomsen formularía en 1820 otra división en tres edades fundada en el conjunto de materiales ofrecidos por la arqueología (disciplina en auge desde el siglo anterior, con Winckelmann): edad de piedra, de bronce y de hierro. Posteriormente, John Lubbock (1865) subdividirá la edad de piedra en paleolítico y neolítico.

<sup>875</sup> El mismo Lutero se sirvió de textos escatológicos de la Biblia como el *Daniel* y el *Tesalonicenses* de San Pablo para asimilar al papa y al turco al Anticristo (vid. Le Goff, op. Cit., p. 76). Por esta razón, la Iglesia romana, sobre todo tras la Reforma protestante, intentaría mitigar los relatos milenaristas y retomar la línea agustiniana. «Uno de los principios de dominación de la Iglesia romana era tener bajo su control a todos los visionarios. Las visiones del futuro necesitaban una autorización eclesial para ser publicadas, según concluía el Concilio Lateranense V (1512-1517). La prohibición de la doctrina joaquínista del tercer imperio, el destino de Juana de Arco, que tuvo que subir a la hoguera por la firme afirmación de sus visiones no autorizadas, o la muerte en la hoguera de Savonarola, pueden servir como ejemplo de cómo fueron extirpadas las profecías posibles. La existencia de la Iglesia no podía verse amenazada; su unidad era -como la existencia del Imperio- garantía del orden hasta el fin del mundo. (...) llama la atención que ya en el siglo XV y en parte incluso antes, se aplazara cada vez más el esperado fin del mundo. Nicolás de Cusa lo fijó, en una ocasión, hacia comienzos del siglo XVIII; Melancthon calculaba un plazo de 2.000 años a partir del nacimiento de Cristo, hasta que se agotara la última era. La última gran profecía papal de 1595, atribuida a san Malaquías, ampliaba la lista usual de papas a más del triple, de modo que, según la duración media del reinado de los papas, habría que colocar el fin de todos los tiempos en torno a 1992. (j) Es característico del transcurso del siglo XVII que se destruyeran las interpretaciones del futuro, cualquiera que fuera su motivación. El Estado las perseguía donde tuviera poder para ello, como últimamente en la rebelión de los Cevennes, y las hacía retroceder a ámbitos privados, locales, folclóricos o a círculos secretos. Paralelamente, se desarrolló también la hostilidad literaria de espíritus humanistas y escépticos en contra de los oráculos y supersticiones similares. Los primeros nombres conocidos son Montaigne y Bacon, quienes, adelantándose mucho a sus contemporáneos, desenmascararon psicológicamente los vaticinios en sus agudos ensayos. También en Alemania se presentó en 1632 una "Meditación escrita de las visiones". La crítica más consecuente de la profecía la ofreció Spinoza en 1670 [*Tratado teológico-político*, cap. II, "De los profetas"]. No sólo combatió las visiones religiosas su tiempo como pretexto usual de partidos ambiciosos y peligrosos para el Estado, sino que incluso dio un paso más e intentó desenmascarar a los profetas canónicos, como víctimas de una fuerza imaginativa primitiva. Con la *Histoire des oracles* de Fontenelle, en 1686 [apoyándose en y modificando el texto previo de Antonius van Dale, *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes...*, 1683], alcanzó la hostilidad literaria, con sus fórmulas racional y conscientemente frías, su punto álgido de elegancia estilística, respecto al cual toda burla que vierte Voltaire sobre los profetas ya no es más que burla de un vencedor». Koselleck, Reinhart (1979), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 26-31.

<sup>876</sup> «El presente escrito se esfuerza por conseguir algo "nuevo", al menos por enunciar "hechos novedosos"». OP, p. 191.



sin embargo, están sometidos a una desvirtuación «temporal» cuya práctica tiene siglos de historia.

Su exposición medieval más ingeniosa (o exitosa) seguramente haya sido la de Joaquín de Fiore<sup>877</sup>, uno de entre tantos cronólogos a los que las ansias proféticas le llevaron a atender solo lo que le interesaba de la tradición que adoraba, pues ya Jesús habría advertido a sus seguidores: «No os toca a vosotros saber los tiempos o las sazones, que el padre puso en su sola potestad»<sup>878</sup>. Buscando conjugar el Antiguo y el Nuevo Testamento, en el *Liber Concordiae novi ac Veteris Testamenti*, De Fiore propondría que en la historización modal de las tres personas de la trinidad cristiana residía la clave de los «signos de los tiempos»<sup>879</sup>.

---

<sup>877</sup> Gebser cita aisladamente a Joaquín de Fiore en una nota donde habla del “carácter luminoso e ígneo” que autores como Dionisio Areopagita atribuían al espíritu, pero la alusión seguramente proceda de lecturas de terceros como Leisegang, Wetter o Tomás de Aquino. Cf. OP, p. 843, nota 100.

<sup>878</sup> *Hechos*, 1:7; Versión de la Biblia Reina-Valera, 1960. Por ello, si podemos conceder alguna verdad a la ficcionalización gebseriana es que con la consolidación del judeocristianismo y sus ideas de creación *ex nihilo* (o *ex origo* en la formulación gebseriana), caída (alejamiento del origen) y redención (actualización del origen) se difundiría a partir de la Edad Media una concepción escatológica del tiempo que lo «espacializaba», paradójicamente, mucho más, al otorgarle una dimensión “separada”: la forma pura de un Evangelio Eterno cuya «intuición» (es decir, cuya «representación») proporcionaba al profeta las claves del devenir de la humanidad y del mundo hasta la *apokatástasis* final. En este sentido, se ha señalado que la Epístola de Bernabé (s. II) fue el primer texto cristiano donde se precisaba la edad del mundo. Véase Landes, Richard, “Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE”, en W. Verbeke (ed.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven University Press, Lovaina 1988, p. 141. De todos modos, la datación canónica acabará siendo la de Eusebio de Cesarea (s. IV), teniendo vigencia –para la Iglesia– hasta bien entrado el siglo XX.

<sup>879</sup> Tras largo tiempo estudiando las sagradas escrituras, entre 1190 y 1195, este ermitaño de Calabria experimentaría una “revelación” en la que la historia se le aparecería estratificada en tres edades sucesivas que se corresponderían con cada una de las personas de la Santísima Trinidad: «La primera edad era la del Padre o de la Ley; la Segunda la del Hijo o del Evangelio; la tercera la del Espíritu (j) . La primera época había sido de temor y servidumbre, la segunda de fe y sumisión filial, la tercera sería una época de amor, alegría y libertad, en la que el conocimiento de Dios se revelaría directamente en los corazones de todos los hombres. La época del Espíritu sería el *sabbath* o día de descanso de la humanidad. Entonces el mundo se convertiría en un vasto monasterio, en el que todos los hombres serían monjes en contemplación en éxtasis místico loando las alabanzas a Dios. Esta nueva versión del reino de los santos duraría hasta el juicio final». Cohn, Norman (1957), *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, versión española de Alaix Busquets, Cecilia Bustamante y Julio Ortega, Alianza Editorial, Madrid,

Así, tras la Edad del Padre (antes de Cristo) y la Edad del Hijo (después de Cristo), el abad profetizaba el inmediato advenimiento de una Edad del Espíritu que se extendería hasta el Juicio Final. Esta nueva edad se caracterizaría por la instauración de un imperio monástico en el mundo.

La profecía trifásica joaquinina tendría una secuela inmediata en el libro de 1254 de Gerardo de Borgo de San Donnino titulado *Liber introductorius ad Evangelium aeternum*, obra en la que se reafirmaba la tesis de que la Era del Espíritu Santo comenzaría en 1260, en apenas seis años. Por su parte, Pedro Juan de Olivi (1248-1298), siguiendo a de Fiore y Buenaventura, dividiría en *Lectura supra Apocalipsim* la historia de la Iglesia en siete edades para sentar que en la sexta, la suya, los franciscanos que conformaban la *ecclesia spiritualis* serían perseguidos por la *ecclesia carnalis* (o Babilonia), la cual tendría por jefe a un Antipapa. Al igual que de Fiore o, siglos antes, Montano, Olivi se enfrentaría a la autoridad pontificia anticipando algunos de los postulados luteranos y protestantes. Además, como tantos otros profetas, intentaría persuadir de sus doctrinas escatológicas a la autoridad política del momento (en su caso, el rey de Nápoles Carlos II). En esta línea, también los llamados «espirituales», los seguidores de San Francisco de Asís —como Agustín Trionfo (s. XIV)— vieron en el monje a un personaje escatológico que identificaron con el ángel del sexto sello del *Apocalipsis*. Y las profecías de un hombre nuevo fundado en algún arquetipo monástico tampoco faltarán durante la eclosión del protestantismo<sup>880</sup>. La obra de Valentin Krautwald (1465-1545), *Der New Mensch* (1543), resulta sintomática de estas fantasías que, como se puede comprobar, no son exclusivas de la época de Gebser.

---

1981, p. 108. Como curiosidad, de modo semejante a lo que hizo Gebser con Jung, De Fiore acusaba a Pedro Lombardo de cuaternarista por decir que las tres personas de la trinidad compartían una esencia: dada la interpretación hipostática joaquinina, según la cual cada persona de la trinidad era en sí una esencia, remitir a una común era añadir otra esencia, dando un total de cuatro. Por lo demás, se dice que Joaquín de Fiore desarrolló su teoría para justificar que en el año 1000 no se hubiese cumplido la profecía milenarista.

<sup>880</sup> Vid. Koyrè, Alexandre (1955), *Místicos, Espirituales y Alquimistas del siglo XVI alemán*, Akal, Madrid, 1981.

Con todo, pese al evidente fracaso de estas profecías, el modelo estratigráfico ideado por De Fiore (al igual que el de la sucesión imperial del libro de Daniel) seguiría presente en varios círculos culturales hasta la época en que Gebser escribe OP. De hecho, gracias a Alexander Minorita (*Expositio in Apocalypsim*, 1250<sup>881</sup>), las tesis joaquininas se introducirían ya en el siglo XIII en Alemania, donde, tras confluir con algunos postulados del protestantismo, influirían luego en la obra de autores como Jacob Böhme (*De Tribus Principiis*), Schelling (*Weltalter*) o el mismo Hegel<sup>882</sup>. En este sentido, sin salirnos del contexto alemán del que Gebser procede, y sin tiempo ni espacio para demorarnos lo debido en ello, cabe concluir que —salvando las evidentes distancias de contenido— la estratificación quinaria de la historia realizada por nuestro autor encuentra sus más inmediatos precedentes en las Filosofías de la Historia de Fichte, Jenisch, Hegel o Marx<sup>883</sup>, siendo, quizá, la hegeliana la más afín al providencialismo gebseriano.

Como es sabido, Hegel realizará diferentes periodizaciones (tripartitas, cuatripartitas, etc.) en función del objeto de estudio. La quinaria se encuentra en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*, obra en la que sigue la tesis de la historia universal como historia hacia la libertad (como Fichte) y recurre a la analogía entre humanidad e individuo (inspirándose en San Agustín): Extremo Oriente (China e India) corresponde a la infancia; el Medio Oriente (Persia), a la adolescencia; Grecia, a la juventud; Roma, a la edad adulta, y el mundo

<sup>881</sup> Schmolinsky, Sabine, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita: zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1991.

<sup>882</sup> Sobre la influencia de Jakob Böhme en Hegel véase Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 2008.

<sup>883</sup> Vid. Fernández Lorenzo, Manuel, “Periodización de la Historia en Fichte y Marx”, *El Basilisco*, número 10, mayo-octubre 1980, pp. 22-40. Daniel Jenisch (1762-1804) inicia su obra, *Universalhistorischer Ueberblick der Entwicklung des Menschengeschlechts, als eines sich fortbildenden Ganzen* (1801), con una descripción de las capacidades humanas que luego emplea como criterio para establecer cinco fases en el desarrollo de los pueblos: 1) Salvajismo (“Tierschheit”), 2) humanización, 3) Refinamiento (aparición de la razón filosófica), 4) sobrefinamiento (Ueberschneuerung): tendencia a la estética y el placer artístico, 5) nacionalización, establecimiento de gobierno y leyes morales. Según este esquema, la mayoría de los pueblos del mundo no habrían superado el primer estadio. Sólo los griegos desde las guerras persas, los romanos desde las guerras púnicas y la Europa post-renacentista alcanzaron el tercer y cuarto estado [Vid. Van der Pot, op. Cit., p. 486].

germánico, a la vejez. No obstante, en lugar de entender esta vejez como decadencia corporal, Hegel la interpretará como la época *definitiva* en la que el espíritu se reapropia de todas sus formas exteriorizadas a lo largo de la historia y consigue reconciliarse (religarse) consigo mismo<sup>884</sup>. En cierto modo, en Hegel encontramos una teoría quinaría de la *apokatástasis* de la «compleción» semejante a la que antaño postuló Orígenes y, posteriormente, nuestro autor.



---

<sup>884</sup> Hegel, *Filosofía de la Historia*, (póstuma, apuntes de lecciones recopiladas por 1ª vez en 1837), trad. José María Quintana, ediciones Zeus, Barcelona 1970, pp. 126-131. «Con esto viene, luego, el reino *germánico*, el cuarto momento de la historia universal [queda fuera, como primer momento que completaría el quinarismo, el periodo previo al amanecer de la autoconciencia en oriente]; correspondería éste, en comparación con las distintas edades de la vida, a la *ancianidad*. La vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es su perfecta madurez, en la cual vuelve él a la unidad, pero como espíritu» (Ibíd., pp. 130-131).

## §6. Arqueología de las concepciones «cualitativas» de tiempo

Dada la obsesión gebseriana con la concepción del «tiempo como cualidad», y puesto que dicha noción pretende servir de «núcleo legitimador» de su profecía<sup>885</sup>, en esta sección intentaremos demostrar que semejante concepción del tiempo no «se manifestó» por primera vez en el siglo XX, como dice nuestro autor, ni mucho menos con Einstein (a lo sumo «se manifestaría» con Bergson, su crítico<sup>886</sup>), sino que la distinción “epistemológica” entre un tiempo mensurable («cuantitativo») y otro inmensurable («cualitativo») se puede remontar a los escritos de transición entre la mitología antigua y la metafísica presocrática, si bien parejas de géneros de temporalidad similares se encuentran ya en las cosmologías tradicionales.

En este sentido, a nuestro juicio, la concepción «cualitativa» del tiempo más evidente es aquella que lo diviniza. En algunas cosmologías, esta divinización podría derivarse de la identificación del tiempo con el

---

<sup>885</sup> En vistas del esquema armónico ascendente que la «revelación» de la «estructura fundamental de la conciencia» le habría proporcionado, nuestro autor asume que las cuatro dimensiones teorizadas por la física se habrían ido desplegando a lo largo de la historia al modo de *aprioris* formales, como si se tratasen elementos progresivamente añadidos a un puzle cosmogónico preestablecido. Estos modelos dimensionales serían los que la conciencia pura proyecta para dar forma a los sucesivos mundos. Y, ya que la física bautizó al tiempo como «cuarta dimensión», Gebser interpreta que, hasta ese momento, no se habría producido la «concienciación» del tiempo como estructura fundamental del universo. Razón por la cual, según nuestro autor, el tiempo, como concepto cualitativo (como origen), no se habría manifestado en el mundo hasta la época en que a él le tocó vivir. Hasta ese momento, al parecer, sólo se habrían manifestado las tres dimensiones espaciales.

<sup>886</sup> Según Einstein, «No existe un tiempo de los filósofos; sólo hay un tiempo psicológico diferente del tiempo del físico». Sociedad Francesa de Filosofía, sesión de abril de 1922, citado en Pomian, Krzysztof (1984), *El orden del tiempo*, Júcar, Barcelona 1990, p. 355. Bergson atacará este «secuestro de la idea filosófica de tiempo por el concepto físico de tiempo» en *Duración y simultaneidad*, poco después de su debate con Einstein en 1922 (para Bergson existían determinaciones biológicas, psicológicas e históricas que el concepto físico de tiempo no podía contener ni reducir). Vid. Bergson, Henri, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Librairie Félix Alcan, Paris 1922. Sobre esta polémica véanse también los libros de Jimena Canales: *A tenth of a second*, University of Chicago Press, 2009, y *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson and the debate that changed our understanding of time*, Princeton University Press, 2015.

sol, astro del tiempo y sagrado por antonomasia que se consideraba la principal manifestación de dios. Sea como fuere, la hipóstasis del concepto de tiempo se constituirá en divinidad primordial en múltiples cosmogonías antiguas (Kala en algunos escritos hindúes, Zurvan en el zurvanismo iranio, Chronos en la Grecia de Ferecides, etc.).

Por otro lado, en Grecia también encontraremos una serie de nociones temporales que, lejos de lo que pretende nuestro autor, son eminentemente «cualitativas» (Kairós, Nun, Aión) y perfectamente sustituibles por algunas de las suyas.

Esta revisión nos llevará a refutar dos aspectos centrales de la «revelación progresiva» que, tomando como términos fundamentales las dimensiones físicas, Gebser pretende exponer en su doctrina: I) que los antiguos eran «ciegos» a la temporalidad, y II) que el concepto de «*achronon*» es un «descubrimiento» del mundo contemporáneo (s. XX).

## **6.1. EL TIEMPO COMO DIVINIDAD PRIMORDIAL. RA, ZURVAN, KALA Y EL CHRONOS DE FERECIDES.**

Uno de los primeros autores antiguos en los que encontramos prefigurada una distinción entre dos modalidades temporales semejante a la de nuestro autor es Ferecides de Siros (s. VI a.C)<sup>887</sup>. Según relatan sus comentaristas, Ferecides distinguió dos formas de tiempo, a saber: un *Chronos* primordial y eterno (Χρῶνος, dios del tiempo y creador del mundo) y un *Crono* secundario en el que se «encarna» —que es, en cierto modo, finito—, antropomorfizado en la figura del titán Κρόνος. Damascio nos cuenta lo siguiente sobre su cosmogonía:

---

<sup>887</sup> Aristóteles le tenía por un «teólogo mixto» y, a juzgar por lo que nos ha llegado de su obra, no le faltaba razón. (No obstante, al igual que para Ferecides, para Aristóteles el tiempo «ha existido siempre». *Física*, VIII, 251b). Por su parte, West lo cataloga como un autor sincrético que mezcló, y hasta cierto punto depuró, algunas de las tradicionales cosmogonías fenicias, iránias y griegas. Este espíritu sincrético no puede sino recordarnos a Gebser. West, op. Cit. 1971, cap. 1.

«Ferecides de Siro dice que existieron siempre Zas, Tiempo y Ctonia, los tres primeros principios, quiero decir el único antes de los dos y los dos después del único, mientras que Tiempo produjo de su propio semen el fuego, el viento y el agua, la triple naturaleza, creo entender, de lo inteligible; a partir de ellos, divididos en cinco receptáculos, se ha formado otra numerosa generación de dioses, llamada la de los cinco receptáculos, o por decir lo mismo, de los cinco mundos»<sup>888</sup>.

Si nos situamos en el contexto de la crítica presocrática al antropomorfismo religioso –que ya comentamos en el caso de Tales–, quizás sea más fácil comprender el gesto efectuado por Ferecides al subordinar el tradicional Crono mitológico a un Chronos que se situaba «más allá», un tiempo que no se agotaba en el mundo mensurable y finito. En este sentido, probablemente haya sido Ferecides uno de los primeros en representar gramaticalmente esta distinción –en el contexto de la metafísica presocrática– al contraponer los términos Χρονος y Κρόνος, si bien la divinización de un tiempo (*Chronos*) primordial también la encontramos en la cosmogonía órfica de las *Rapsodias*, en las *Olimpicas* de Píndaro, en el *Edipo en Colono* de Sófocles y en los fragmentos de Critias, entre otros<sup>889</sup>. Por ejemplo, según reporta

<sup>888</sup> Citado en Nieto, Roxana B. Martínez, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, editorial Trotta, Madrid 2000, p. 91. La obra de Damascio está traducida al francés. Cf. Damascius, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, vol. II, edición de Chaignet, Ernest Leroux, Paris 1898, § 124, pp. 127-128: «Phérécyde de Syrie, d'un côté, fait être éternellement Zeus [Zas], Chronos et Chthonia, les trois premiers principes; l'un antérieur aux deux, les deux suivant le premier. Chronos, de sa propre semence, a fait le feu, le pneuma et l'eau qui, à mon sens, représentent la triple nature de l'intelligible, desquels, divisés en cinq sanctuaires mystérieux, est sortie la nombreuse génération des autres dieux, qu'on appelle la génération des cinq sanctuaires, ..., ce qui revient à dire, sans doute, la génération des cinq mondes, ...; nous trouverons probablement ailleurs l'occasion d'en parler». También: Schibli, H. S., *Pherekydes of Syros*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

<sup>889</sup> *Rapsodias*, T26 (frg. 111B); Píndaro, *Olimpicas*, II.17, X.50-55; Píndaro, *Himnos a los Dioses*, Frgs. 33, 52b 26-7, 52f5, 159; Sófocles, *Edipo en Colono*, 1450-55; Critias, DK B25, 33-34. Por su parte, al parecer, Simónides de Ceos y Tales de Mileto calificaban al tiempo como lo más sabio, y Pítago de Mitilene decía de él que era la mejor de las cosas (cf. Diógenes, *Vidas*). Así mismo, la atribución al tiempo de la capacidad de impartir justicia se encuentra en Anaximandro (Simplicio, *Física*, 24, 13-17) y en Solón (Frg. 24 DK), y el apotegma «cree en el tiempo» aparece en una de las versiones de las sentencias de los Siete Sabios de la estela de Delfos (la estela encontrada en Miletopolis, s. III a.C.).



Aristóteles, Demócrito decía que «es imposible que todas las cosas sean generadas, pues el tiempo es ingénito»<sup>890</sup>.

Estableciendo un paralelismo operacional entre Gebser y Ferecides (es decir, estableciendo un paralelismo entre las operaciones que ambos realizaron a partir de los términos que, debido a sus particulares contextos, manejaban), podríamos decir que, si el gesto de Gebser consiste en oponer un concepto de tiempo cualitativo al insuficiente –por «espacializador»– tiempo cuantitativo, el gesto de Ferecides consistirá en oponer un concepto de tiempo eterno e ingendrado, Χρῶνος, al insuficiente –por «antropomorfizador»– tiempo titánico (Κρόνος).

Pero, además, el Χρῶνος ferecideo, aunque comparta eternidad con Zas y Ctonia (nociones que podemos coordinar con las de espacio y materia<sup>891</sup>) asume el papel de divinidad creadora, es decir, en cierto modo asume ese postulado que Gebser, parafraseando a Bergson, predica del tiempo: «el tiempo es generación o no es nada en absoluto»<sup>892</sup>. ¿Es la cosmogonía de Ferecides la primera en la que la divinidad Tiempo asume el papel de creador -generador- primordial?

La idea del Tiempo mundano emergido de un Tiempo ilimitado en el que se reabsorbe al final del ciclo cósmico también tiene sus paralelismos en la doctrina persa del zurvanismo, cuyos teóricos, los magi (monjes medos seguidores del zoroastrismo), pudieron influir en la distinción ferecidea entre Chronos y Crono. Fundada en torno al siglo

<sup>890</sup> Aristóteles, *Física*, VIII, 251b, trad. Guillermo R. de Echandía, edi Gredos, Madrid 1995, pp. 426-427.

<sup>891</sup> Platón, además de haber formalizado la distinción entre dos formas de tiempo, como ya hemos visto (*aión* y *chronos*, en lugar de la distinción entre *chronos* y *crono* de Ferecides), también presenta, en el *Timeo*, tres ideas primitivas que «existieron siempre» (es decir, antes del nacimiento del tiempo): «el ser, el medio espacial y el devenir, tres cosas diferenciadas, y desde antes de que naciera el cielo». (*Timeo* 52d, edi. Cit. Zamora Calvo, p. 259). «El tiempo, por tanto, nació con el cielo, para que, generados simultáneamente, se disuelvan también simultáneamente, si alguna vez les sucediera una disolución» (38b, *ibid* p. 219).

<sup>892</sup> OP, p. 583.

V a.C., esta escisión «herética»<sup>893</sup> de la religión irania pudo ser adoptada como religión oficial hacia el final del Imperio Aqueménida y seguramente lo fue en el Imperio Sasánida<sup>894</sup> (tal vez bajo el reinado de Sapor I, 240-270).

El zurvanismo es uno de los primeros credos formalizados en el que el Tiempo, *Zurvan*, se instituye divinidad absoluta<sup>895</sup>. Sin embargo, los textos que mencionan a Zurvan no transmiten un significado unívoco del dios. Zurvan es tanto el tiempo finito que da muerte como el engendrador infinito de todas las cosas<sup>896</sup>, incluidas Ahura Mazda (espíritu creador de las cosas buenas que en el mazdeísmo es la divinidad primordial) y Angra Mainyu (espíritu destructivo), que son hermanos gemelos y proceden de la misma unidad (principal razón para que el mazdeísmo considere al zurvanismo una herejía).

La incierta datación de las fuentes irania impide afirmar con rotundidad que la cosmogonía de Ferecides estuviese influenciada por los magi, ya que aunque la figura de Zurvan existiera en los antiguos textos *Avesta*, su absolutización como divinidad creadora no sucedería, al parecer, hasta el siglo V a.C., es decir, posteriormente a Ferecides.

---

<sup>893</sup> La catalogación del zurvanismo como herejía no está exenta de polémica. Véase: Shaked, Shaul (1985), "The Myth of Zurvan. Cosmogony and Eschatology", en *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, a David Flusser, editado por Ithamar Gruenwald et al., Mohr, Tubinga 1992, pp. 219-240.

<sup>894</sup> Boyce, Mary, *Textual sources on the study of Zoroastrism*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 96.

<sup>895</sup> En algunos textos védicos el tiempo a menudo se concibe la materia prima del mundo, como ha señalado Zachner (Zachner, Robert Charles, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Biblo & Tannen, Nueva York 1955), pero parece exagerado atribuirle el estatus de divinidad originaria. Sin embargo, el Tiempo hindú, *Kala*, sí aparecerá como dios originario en la literatura post-védica..

<sup>896</sup> *Great Bundahishn* 10.11 (texto Z, I, sección 25): «Time is mightier than both creations, -the creation of Ohrmazd and that of the Destructive Spirit. Time understands action and order (the law, datastan). Time [zamân, Zurvan] understands more than those who understand much. Time is better informed than the well informed; for through Time must the decision be made. By Time are houses overturned -doom is through Time- and things graven shattered. From it no single mortal man escapes, not though he fly above, not though he dig a pit below and settle therein, not though he hide beneath a well of cold waters». Citado en Zachner, op. Cit. 1955, p. 239.

Un posible origen remoto de la divinización del tiempo se ha situado en la adoración egipcia del dios sol Ra, a quien en el *Libro de los muertos* se le hace decir (85, 9-11): «Soy el primogénito de los dioses primordiales, alma divina, alma de los dioses, Eternidad, y mi cuerpo es la perennidad, (porque) mis manifestaciones son la Eternidad (en calidad) de Señor de los años y regente de la perennidad»<sup>897</sup>. Además, según la cosmogonía de Heliópolis, Ra habría creado el resto de los dioses a partir de una auto felación (el Chronos de Ferecides, que, al contrario de Zas y Ctonia, no está emparejado, produce los mundos a partir de su propio semen). También el dios egipcio Tot, divinidad primordial del que surge la Ogdóada según la cosmogonía de Hermópolis, se integraría en diversos sistemas teológicos a modo de dios del tiempo antes de ser adoptado por el *Corpus Hermeticum*: «se le identifica con la luna, y como tal, es el señor del tiempo, calculador del tiempo de vida, señor del destino y, por extensión, corazón de Ra, es decir, su pensamiento»<sup>898</sup>.

Alrededor del 1.600 a.C., la pareja divina Duri Dari, «Siempre jamás» o «Siglo de siglos» («Ever and ever»<sup>899</sup>), aparece en algunas genealogías babilónicas entre los dioses primordiales. Posteriormente, también la pareja babilónica Alma y Alama ejercerá un papel homólogo<sup>900</sup>. En el *Rigveda* (siglos XV-XII a.C.), Prajāpati (etimológicamente, «Progenipotens») asume el principal rol creador y a veces funciona como epíteto de Savitr, el sol (*Rigveda* 4.53.2),

<sup>897</sup> *El Libro de los Muertos*, versión española de Federico Lara Peinado, editorial Nacional, Madrid 1984, p. 185. En la famosa traducción de Budge se lee: «I am the firstborn of the primeval god, and my soul is the Souls of the Eternal Gods, and my body is Everlastingness. My created form is [that of] the god Eternity, the Lord of Years and the Prince of Everlastingness». Budge, E. A. Wallis, *The Book of the Death. Papyrus of Ani* (ca. 1.450 a.C. según Budge, ca. 1.320 según otros), vol. 2, Philip Lee Warner, Londres, 1913, p. 550. En realidad, en este pasaje, la divinidad adquiere muchas identidades: «Soy el alma de Ra», «Soy Hu», «Soy el señor de la luz», «Soy Nun».

<sup>898</sup> *Textos Herméticos*, Introducción y notas de Xavier Renau Nebot, editorial Gredos, Madrid 1999, p. 8. En *El libro de los muertos* se lee: «Thoth and the goddess Maat mark out thy course for the day by day and every day». Budge, op. Cit, vol. 2, p. 343.

<sup>899</sup> West, op. Cit., 1971, p. 35.

<sup>900</sup> Los sacerdotes babilonios, guiados por las creencias astrológicas, tendían a identificar tiempo y espacio. El término asirio-babilonio 'ālam, «mundo», es el hebreo is 'ólām, «tiempo primordial», «eternidad».

mientras que otras se le llama «embrión dorado» (lo que no deja de recordar al gran astro), quien, tras nacer, crea la tierra, el mar y el cielo (*Rigveda*, 10.21). En el *Atharvaveda* (ca. siglos XI-IX a.C., aunque sufrió muchas modificaciones posteriores), el Prajāpati, antes primer generador, es relegado a un segundo momento y Kāla, «Tiempo», aparece como su padre: «(...) Kāla creó el cielo a lo lejos, y Kāla hizo estos reinos en la tierra./ Por Kāla, agitado para el movimiento, todo lo que es y será se expande./ Kāla creó la tierra; el sol, en Kāla tiene su luz y su calor./ En Kāla descansan todas las cosas que son (j) / Kāla abarca el Sagrado Fuego, el Altísimo Brahma, en sí mismo./ Sí, Kāla, quien fue el padre de Prajāpati, es el Señor de Todo»<sup>901</sup>. Esta sustitución del Prajāpati por el Kāla en la jerarquía teogónica hindú se atribuye a influencias externas que, según Boyce<sup>902</sup>, podrían tener su origen en las cosmogonías de facturación fenicia. Sea cierto o no, en el *Maitri Upanishad* (ca. 500 a.C.<sup>903</sup>) Kāla es identificado explícitamente con el sol y aparece asociado con el Brahman, el cual se define con una ambivalencia que nos recuerda a la de Gebser cuando distingue entre el tiempo cuantitativo y el *achronon*: «hay dos formas de Brahman: Tiempo y no-Tiempo»<sup>904</sup>.

<sup>901</sup> “Himno a Kāla” 5-6, en *Hymns of the Atharva Veda*, libro 19, Himno LIII, traducción de Ralph T.H. Griffith, 1895, p. 254 (disponible en [sacred-texts.com](http://sacred-texts.com)): «(...) Kāla created yonder heaven, and Kāla made these realms of earth. / By Kāla, stirred to motion, both what is and what shall be expand. / Kāla created land; the Sun in Kāla hath his light and heat. / In Kāla rest all things that be (j) . / Kāla embraces Holy Fire, the Highest, Brahma in himself. / Yea, Kāla, who was father of Prajāpati, is Lord of All».

<sup>902</sup> Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, vol. II, *Under the Achaemenians*, Brill, Leiden/Colonia 1982, p. 151-152.

<sup>903</sup> Zachner, R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. Weidenfeld & Nicolson, Londres 1961, 197.

<sup>904</sup> El Maitri discurre así: «Food is the cause of all this (world of living beings), and time of food. The sun is the cause of time; and the nature of time is made up of the space of moments, &c,- composed of twelve months, identical with year. One-half thereof belongs to Agni, one-half to Varuna. (j.) This is the evidence for the existence of time, since it is imperceptible to sense;- by this is time proved. Apart from the proof (time) may become a proof to establish the true cognition of itself. Thus saith (the Sruti); Yonder (sun) proceeds through all the parts of time; he who worships time as Brahman, from him time retires afar off. Thus saith (the Sruti); “from time all being flow; from time they grow; and into time they set; time is embodied and unembodied”. / There are two forms of Brahman, Time and non-Time; what was before the sun, that is non-Time, destitute of parts; what is preceded

Aunque con desarrollos posteriores en el *Bhagavad-gītā* (9.7,17; 11.32) y en el *Visnú-purana* (I, 2.14-3.28), lo que parece claro en el Upanishad citado es que la religión hindú identifica frecuentemente el Tiempo con el Sol, y éste, a su vez, por debilidad (o necesidad) de los devotos, con el Brahman, aunque la verdadera realidad del Brahman<sup>905</sup> (el *Ursprung* gebseriano), según el Sruti, esté «más allá», puesto que es imperceptible e irrepresentable (algo parecido sucede con el dios délfico Apolo<sup>906</sup> y el dios egipcio Atón<sup>907</sup>). Siguiendo con estas asociaciones, en el *Prasna Upanishad*, el fuego solar se identifica con el aliento de la vida y el Prajāpati, su deidad, tomará «la forma» del año, los meses, el día, la noche y, en general, de todas las cosas que existen.

---

by the sun, that is Time, possessing parts. The form of that which possess parts is the year. From the year verily are these creatures born; by the year, when born, they here grow; into the year they set. Therefore the year is Prajāpati, Time, food, the nest of Brahman, the Soul. Thus saith (the Sruti); Time dissolves all beings in the great Soul: but he who knows that in which time is itself dissolved,- knows the Veda. / This embodied Time is the ocean of creatures. (j) From these comes all this; whatever is seen in this world of good or evil comes from these. Therefore the soul of the sun is Brahman; therefore let man worship the Sun under his name Time. Some say "The Sun is Brahman". (j) Brahman was verily in the beginning (all) this. He was one, infinite; infinite to the east, infinite to the south, infinite to the west, infinite to the north, infinite above and below; infinite everyway (j) This supreme Soul is not to be apprehended; he is unmeasured, unborn, not to be reasoned about, not to be conceived. He is void of all contact like ether». *Maitri Upanishad*, 6. 14-17, edi. *The Maitri o Maitrāyaṇīya Upanishad* (ca. 500 a.C.) con comentarios de Rāmāthīrthā, traducción al inglés de Cowell, W. M. Watts, Londres 1870, pp. 266-268. La cursiva es nuestra.

<sup>905</sup> La identificación entre el sol y la divinidad superior también se da en algunos pasajes de uno de los *Upanishads* más antiguos, el *Chandogya Upanishad* (sección 3, siglos VIII-VI a.C.).

<sup>906</sup> Plutarco, sacerdote de Delfos, ve con cariño a quienes identifican a Apolo con el Sol, «al poner la Idea de Dios en aquello que más estiman de cuantas cosas conocen y anhelan; mas, en la convicción de que ahora están soñando con el dios en el más hermoso de los sueños, despertémosles e invitémosles a seguir más arriba y contemplar su realidad despierta y su esencia». Plutarco, *Moralia* VI, op. Cit., 393D, p. 272. Si Gebser hubiese leído con atención a Plutarco quizás se hubiese percatado de que la idea de Apolo no se restringía a la imagen del Sol que más a menudo lo representaba.

<sup>907</sup> Amón, que significaba «el oculto», era para los sacerdotes egipcios la energía invisible que animaba el movimiento de Ra, el sol. Amón-Ra era la manifestación de la divinidad más prestigiosa durante el Imperio Nuevo. Sin embargo, Amenofis III (s. XIV a.C.) establecerá un culto al mismo disco solar, Atón, eliminando en la medida de lo posible su antropomorfismo. No obstante, en el *Libro de las puertas* se volverá a insistir en el carácter incognoscible y la invisibilidad de aquél que hace brillar el disco. Yoyotte, Jean (1969), "El pensamiento prefilosófico en Egipto", en *Historia de la filosofía*, I, siglo XXI, Madrid, 1981, p. 18.

En el *Chandogya Upanishad* (ca. VIII-VI a.C.), la identificación entre el Brahman y el sol es explícita: «El Sol es Brahman»<sup>908</sup>. Y en el *Mahabharata* (III a.C.), el dios Tiempo (*Kala*) vuelve a aparecer como creador de todas las cosas de los «tres mundos» y regidor de las acciones de sus criaturas:

«Tiempo [*Kala*] creó todas las cosas y Tiempo destruyó todas las criaturas. Fue Tiempo quien prendió fuego a las criaturas y fue Tiempo quien extinguió su llama. Todos los estados, los buenos y los malos, en los tres mundos, han sido causados por Tiempo. Tiempo acertó todas las cosas y las creó de nuevo. Solo Tiempo está despierto cuando todas las cosas duermen: en efecto, Tiempo no puede ser superado. Tiempo pasa sobre todas las cosas sin demorarse. Por saber que todas las cosas pasadas y futuras, así como todas las que existen en el presente, son descendientes de Tiempo, te corresponde a ti no perder el juicio»<sup>909</sup>.

»En todas las épocas, es Tiempo el que, abordando el conocimiento de todas las criaturas, las induce a actuar correcta o incorrectamente, confiriéndoles felicidad o miseria.  
(j) Tiempo (el dispensador supremo de todas las cosas)  
(j)»<sup>910</sup>.

<sup>908</sup> *Chandogya*, 3.19.1. El pasaje completo reza: «The Sun is Brahman,—such is the teaching; and its exposition is this: In the beginning, this was indeed *non-existent*; it *became existent*; it came into being; it became an egg; it lay for the period of one year; it broke open; then came the two halves of the egg-shell, one silver, one gold». *Chandogya Upanishad*, traducción inglesa de Ganganatha con comentario Shankara, Oriental Book Agency, Poona 1942, p. 172.

<sup>909</sup> *Mahabharata*, I, *Adi parva*, tradicionalmente atribuido a Krishna-Dwaipayana Vyasa, edición inglesa de Protap Chandra Roy, Bharata Press, Calcuta 1884, p. 19. En el fragmento de la versión inglesa se lee: «Time created all things and Time destroyeth all creatures. It is Time that burneth creatures and it is Time that extinguisheth the fire. All states, the good and the evil, in the three worlds, are caused by Time. Time cutteth short all things and createth them anew. Time alone is awake when all things are asleep: indeed, Time is incapable of being overcome. Time passeth over all things without being retarded. Knowing as thou dost that all things past and future and all that exist at the present moment, are the offsprings of Time, it behoveth thee not to abandon thy reason».

<sup>910</sup> *Mahābhārata*, vol. 8, *Anucāsana parva*, CLXIV, Bharata Press, Calcuta 1893, pp. 766-767. Del inglés: «At all times, it is Time that, entering the understandings of all creatures, sets



En una inscripción fenicia-luvita de entre los siglos IX y VIII a. C. sita en la fortaleza de Karatepe (pls. 16-17)<sup>911</sup>, se hace referencia al divino “Sol de la eternidad”, *Shamash-'olam*, quien, junto a *Ba'al-Shamem* (dios del cielo) y *El* (“Creador de la tierra”<sup>912</sup>) todo habitante del reino de Azatiwada debe respetar<sup>913</sup>. Que los fenicios tenían entre sus divinidades primordiales una trinidad similar lo apoya el testimonio de Eudemo de Rodas que recoge Damascio: «los Sidonios ponen delante de todas las cosas a Chronos, Pothos y Omicle»<sup>914</sup>. También en la cosmogonía del fenicio Mochos (o Mochus) se menciona a Oulomos (del fenicio *'ulom*, correspondiente al hebreo *'olam*, «tiempo remoto» o «eternidad»<sup>915</sup>), aunque generado a partir del Éter y el Aer, que serían los elementos primordiales. Oulomos, uniéndose consigo mismo (gesto que nos recuerda al Ra egipcio y al Chronos ferecideio), engendraría al demiurgo Chousoros, portador de un huevo que, al romper, formaría el cielo y la tierra<sup>916</sup>.

Sea como fuere, con la representación de Chronos como sujeto agente gramatológico (aunque no antropomorfo, sino abstracto) en las obras de los autores griegos que hemos visto (y no con su personificación mitológica en tanto Crono), alrededor del siglo VI a.C. se habría objetivado la posibilidad de la hipóstasis de la Idea de Tiempo.

---

them to acts of righteousness or unrighteousness, and then confer felicity or misery upon them. (j) Time (which is the supreme disposer of all things) can never make Righteousness the cause of misery».

<sup>911</sup> Vid. Cambel, Halet, *Karatepe-Aslantas: The inscriptions. Facsimile edition*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1999, Apéndices, pp. 54-55.

<sup>912</sup> En la mitología cananea, El era el «padre de todos los dioses». El culto se ha registrado desde el milenio III a.C. Por lo demás, el dios de los judíos, Yahwéh, también se denominará El-Olam (Génesis, 21).

<sup>913</sup> Como debe respetar al propio Azatiwada, rey de la casa de Mopsus (o Moxos, en griego: *Μόψος*) y supuesto autor de la inscripción (al inicio de ésta, Azatiwada se presenta como siervo del dios trueno). «Sólo el nombre Azatiwada es eterno, como el nombre del sol y el de la luna» (Karatepe, pls. 18-19).

<sup>914</sup> Damascio, op. Cit., vol. II, § t25 ter; pp. 129-130.

<sup>915</sup> West, op. Cit. 1971, p. 29.

<sup>916</sup> *Ibid.*, p. 130. Así mismo, la cosmogonía del fenicio Sanjuniatón (según cuenta Filón de Biblos) contiene una teomaquia entre El-Kronos y su padre Ouranos, lo que muestra una vez más la costumbre de poner en relación “genética” el cielo y el tiempo.



Esta coordenada metafísica llegará hasta Kant, a quien «sobrevive»<sup>917</sup>, y tendrá una especial incidencia en la filosofía alemana, donde configurará el pensamiento de autores como Gebser, en quien aparece conjugada con otro género de hipóstasis. Pero veamos qué sucede con otras de las nociones antiguas relacionadas con Chronos.

## 6.2. OTRAS ANTIGUAS NOCIONES DE TIEMPO OBVIADAS POR GEBSER: ΚΑΙΡΟΣ, ΝῶΝ Y ΑἰΩΝ

Gebser distingue varias nociones de tiempo en función de la jurisdicción de la «estructura de conciencia» que les corresponda. Por ejemplo, nuestro autor habla de la intemporalidad mágica, la temporidad mítica y el concepto mental de tiempo como tres nociones de tiempo «inauténticas». Frente a ellas, Gebser opone la noción de *achronon*, la cual sería compartida por las «estructuras de conciencia» arcaica e integral. La distinción ya vista entre un tiempo cuantitativo y un tiempo cualitativo se situaría en otro plano, pero también el «presente» y las diversas épocas históricas («mundos») que estratifica su doctrina de las «estructuras de conciencia» representan categorías temporales que no se reducen a la primera clasificación. ¿Acaso carecían los antiguos de concepciones del tiempo homólogas a estas, como pretende nuestro autor?

La distinción entre la «intemporalidad mágica»<sup>918</sup> y la «atemporalidad arcaica-integral» (*achronon*) es tan oscura y contradictoria que no merece la pena fingir que nuestro autor apunte a una diferencia significativa que podamos tener en cuenta en este

---

<sup>917</sup> Cf. “§ 10. *El tiempo como intuición universal pura*”, en Heidegger (1929), *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

<sup>918</sup> «Cuando hablamos de espacio y tiempo, hemos de recordar que estos conceptos fueron elaborados por nuestra conciencia y que ellos son los que la constituyen principalmente y los que posibilitan su eficacia. El punto de partida para este logro, sin embargo, lo fue la ausencia de espacio y de tiempo. Esta ausencia, que intentamos hacer comprensible como característica de la estructura mágica, y que es de importancia fundamental para ella, precisamente esta ausencia no se puede representar». OP, p. 246. ¿No habíamos quedado en que esta «ausencia» irrepresentable se correspondía con la «estructura de conciencia arcaica»?

análisis (de hecho, el pensamiento de Gebser es, lejos de lo que pretende en la retórica, marcadamente «mágico»<sup>919</sup>). La definición de la «temporidad mítica»<sup>920</sup> no es menos oscura, pero entendemos que remite a esa concepción del tiempo “agrícola” basada en los movimientos cíclicos de los astros. Frente a ella, el «concepto mental de tiempo» habría introducido, según Gebser, una perspectiva lineal (histórica) en la idea de tiempo. Como ya vimos, esta perspectiva lineal derivada de la acumulación (cuantificación) de registros pasados ya estaba presente en las listas de reyes sumerios y egipcios, y uno de los mitos historiográficos más antiguos, el Mito de las Edades de Hesíodo, ya presentaba una estructura marcadamente lineal (decadentista), a pesar de que, según la estratificación gebseriana, debiera enmarcarse en la época de la temporidad mítica (es decir, bajo una noción de tiempo circular). Sea como fuere, la distinción conceptual de estas tres modalidades carece de todo rigor filosófico. Además, paradójicamente, el concepto integral de tiempo que vendría a salvar a las anteriores nociones inauténticas no es sino una versión escatológica de la supuesta «temporidad mítica», la *apokatástasis*, ya presente en las cosmogonías iránicas y estoicas, así como en autores cristianos “neoplatónicos” como Orígenes. Por su parte, el *achronon* que esta *apokatástasis* vendría a actualizar no difiere un ápice de ese «tiempo en el que el tiempo todavía no existía» que tantos mitos antiguos sitúan al principio de sus cosmogonías (incluido el *aión* de Platón en el *Timeo*).

¿Qué decir, en fin, del concepto de «Presente» que nuestro autor conjuga con el de «Origen» en el título de su obra? A nuestro juicio, la noción de «presente» manejada por nuestro autor es solidaria de la antigua interpretación teológica del Kairós griego, un momento epifánico en el que se acompasa el tiempo individual con el del supuesto

---

<sup>919</sup> Sirva de ejemplo este fragmento en el que nuestro autor postula una doctrina que mezcla el Karma budista y el sentimiento de culpa judeocristiano: «*todo lo que nos ocurre es tan sólo respuesta y eco de aquello que nosotros somos y de cómo lo somos*. Y la respuesta sólo será integral cuando nos aproximemos a la completitud en nosotros mismos. Una manera de acercarnos a ella es intentar cargar nosotros mismos con la culpa en su integridad; tras un examen desapasionado se nos pondrá de manifiesto en qué medida somos culpables, y se restablecerán el equilibrio o la compensación, que sólo son inherentes a la integridad (si es que algo les puede ser inherente)». OP, pp. 222-223.

<sup>920</sup> OP, pp. 251 y ss.

«eterno ahora» (nun) del ser universal (el eterno *achronon* del «origen» gebseriano). Veamos, pues, qué recorrido tuvieron estas nociones en la antigüedad.

A Pítaco de Mitilene, el presunto maestro de Ferecides, se le atribuye el famoso apotegma «Καὶρὸν γνῶθι»: «conoce el momento (la ocasión, la oportunidad)»<sup>921</sup>. Es probable que la traducción latina (*Tempus nosce*) haya pervertido el significado original de la frase, pero aunque Kairós (tal y como se estandarizó después) no es propiamente Chronos, sí parece estar relacionado con él (el término sánscrito para tiempo, *kala*, tendría tanto la connotación del *chronos* griego como una cercana a la de *kairós*<sup>922</sup>; por su parte, el *aión* griego encontraría, hasta cierto punto, un homólogo hindú en el concepto *Maha kala*).

Según se acentúe en «ο» (χαῖρός, καιρός) o en «ι» (καίρος, χαίρος), el término significará «1) medida adecuada, 2) punto temporal, 3) oportunidad» o «1) cadena donde se sujetan y se mantienen separadas las puntas de los hilos en un telar, 2) urdimbre, 3) textura», respectivamente<sup>923</sup>. Sin embargo, en ocasiones, el uso de una u otra forma es indistinto y, como han señalado algunos autores, ambos términos se refieren a la «apertura» o «hueco» por el que (χαίρος) se desliza un hilo o por el que (χαῖρός) penetra una flecha. Por analogía con la técnica de tejido, el término καιρός también designará tanto el hilo de la trama como las junturas de la urdimbre de una obra de arte<sup>924</sup>.

<sup>921</sup> Laercio, *Vidas...*, op. Cit., I, “Pítaco”, 4. Es probable que la traducción latina haya pervertido el significado originario de la frase, pues de haber seguido Pítaco la connotación hesiódica del Kairós, con Καὶρὸν γνῶθι habría querido decir algo así como: «conoce la medida apropiada». Véase Boschung, Dietrich, *Kairos as a Figuration of Time*, Wilhelm Fink, Múnich 2013, p. 12.

<sup>922</sup> El término *Kala* se refiere tanto a periodos de tiempo de variable duración como al momento oportuno para hacer algo. West, op. Cit., 1971, p. 33. Se ha sugerido la cercanía etimológica de ambos términos (*kala* y *kairós*) pero fonéticamente no parece posible. Beekes, Robert y van Beek, Lucien, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1, Brill, Leiden/Boston 2010, p. 617.

<sup>923</sup> Beekes y van Beek, op. Cit., p. 617.

<sup>924</sup> Tredé-Boulmer, Monique (1992, tesis doctoral de 1987), *Kairos, L-À-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Les Belles Lettres, Paris 2015, pp. 72-73. El término podría compartir la raíz *Ker* con el término latino *cardo*, aunque

El sustantivo *καιρός* no aparece en Homero, pero su forma adjetiva *χαίριωι* la encontramos en la *Ilíada*<sup>925</sup>, donde se refiere a puntos críticos del cuerpo que, de herirse, resultan mortales. También en Hipócrates, Esquilo, Heródoto y Eurípides aparece referido a un lugar del cuerpo<sup>926</sup>, mientras que Píndaro lo inscribe en contextos estéticos, relacionados con la técnica armónica<sup>927</sup>. Tal como lo emplea Hesíodo, sin embargo, parece que la traducción precisa de *καιρός* sea «lo apropiado»: «Guarda las proporciones [*metron*], la medida [*kairós*] en todo es lo mejor»<sup>928</sup>. En Solón (ca. 638-558 a.C.), este significado todavía se difumina más, pues según Diógenes decía que «la palabra debe sellarse con el silencio; y el silencio con el tiempo (*καιρός*)»<sup>929</sup>. Según quién lo describa, *Kairós* es corto (Píndaro: *βραχὺ μέτρον*); afilado (Hipócrates: *ὀξύς*); hermoso (Lisias: *κάλλιστος*); cuando llega debe ser usado, si no, se desperdicia (Tucídides); está en el secreto de una buena obra de arte (Polícrates); junto a dios y la providencia -Tiquegobierna las acciones humanas (Platón)<sup>930</sup>.

Estas variaciones sugieren a Tredé-Boulmer que el término *kairós* tenía en origen una connotación eminentemente espacial («point décisif»<sup>931</sup>), pasando luego a designar el «momento crítico» en el que debía actuarse (por ejemplo, esquivar una flecha<sup>932</sup>) so pena de herirse en ese «punto crítico» del cuerpo (lugar que sería su «residencia terminológica» originaria). A pesar de las muchas variaciones de la

---

la cuestión sigue abierta (Ibid, pp. 74-75). A nivel semántico, la hipótesis se vería apoyada por la cercanía entre el significado del *kairós* griego y el del verbo castellano cardar.

<sup>925</sup> Homero (c. 730 a.C.), *Ilíada*, IV 184-185. Menelao a Agamenón: «¡Recobra el ánimo y no atemorices más a la hueste aquea! El agudo dardo no se ha clavado en *lugar mortal* (*καίριωι*)». Traducción de Emilio Crespo Güemes en *Ilíada*, Gredos, Madrid 1996, p. 173. Con sentido similar aparece en el canto VIII, 84 y 326, y en el canto XI, verso 439. Véase Tredé-Boulmer, op. Cit., pp. 23-29.

<sup>926</sup> Tredé-Boulmer, op. Cit., pp. 29-32.

<sup>927</sup> Ibid, pp. 105-148.

<sup>928</sup> Hesíodo, Los trabajos y los días, 693-4.

<sup>929</sup> Laercio, op. Cit., I, p. 33.

<sup>930</sup> Boschung, op. Cit., pp. 13-14.

<sup>931</sup> Tredé-Boulmer, op. Cit., p. 37.

<sup>932</sup> De hecho, la representación de *καιρός* al modo de una flecha será común a Esquilo y Píndaro, poetas que ejercen de «arqueros que lanzan palabras precisas». Tredé-Boulmer, pp. 40-43.

palabra, su valor espacial se conservará en numerosas expresiones desde Homero hasta Filóstrato (II d.C.) y, en la Edad Media, el gramático Thomas Magister recordará que no se aplica simplemente al tiempo, sino también a la adecuación y a la conveniencia<sup>933</sup>. Al parecer, no es hasta el siglo V a.C. que su connotación temporal como «momento oportuno» comienza a estabilizarse, y lo hace en el contexto de las nuevas técnicas desarrolladas con la medicina hipocrática, donde el Kairós aparecerá en situaciones de riesgo en las que está en juego curar un cuerpo. En esta época, dependiendo de la disciplina (médica, dietética, militar, política, retórica, artística, etc.) su significado fluctuará entre los de «arte de los tiempos», «justa medida» y «momento crítico en que se debe tomar una decisión importante».

En Tucídides, Jenofonte, Polibio, Lisias, Isócrates, Esquines y Demóstenes, *kairós* es la hora decisiva en la que se juega la suerte de las ciudades, cuando sus combatientes están «en el filo de la navaja»<sup>934</sup>. El término *καῖρός* y su plural *καίροι* aparecerá con connotaciones abiertamente teológicas en el Nuevo Testamento, donde se emplea en alocuciones relativas al tiempo escatológico, lo enteramente nuevo y el tiempo apropiado para hacer algo según designio divino<sup>935</sup>. Pero su asociación con el destino divino (las Moiras, la Providencia), como hemos visto, ya estaba sugerida en los autores griegos (Polibio decía que el *kairós* gobierna todas las obras humanas<sup>936</sup>).

<sup>933</sup> “καῖρός” en Thomas Magister, *Onomasticon*, s.V., citado en Tredé-Boulmer, p. 56.

<sup>934</sup> Tredé-Boulmer, op. Cit., p. 46. Ion de Quíos (ca. 490- ca. 422) también escribió un himno dedicado a Kairós, a quien hacía descender de Zeus y lo hermanaba con Apolo, Dionisio y Hermes. Aunque este epigrama se ha perdido, tenemos noticia de él a través de Pausanias, quien también nos cuenta que en Olimpia existía un templo dedicado a Kairós, aunque no sabemos en qué época fue construido. Pausanias, *Descripción de Grecia*, 5, 14, 9. Aristóteles, en su *Metafísica*, dice de los pitagóricos que «tal combinación de números, por ejemplo, les parecía ser la justicia, tal otra el alma y la inteligencia, tal otra la oportunidad (καῖρός)». Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, V. Los pitagóricos identificaban el Kairós con el número siete.

<sup>935</sup> Tuggy, Alfred E., *Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento*, editorial Mundo Hispano, Alabama 1996, pp. 482-484.

<sup>936</sup> Polibio, *Historias*, IX, 15, 1. Por otro lado, la expresión «*chronos heimármēnos*», referida a la potencia providencial del tiempo, aparece en Platón (*Protágoras* 320d; *Fedón* 113a).

Visto lo visto, no parece que *kairós* sea sinónimo de *nun* (νῦν), el vocablo griego para decir «ahora», aunque este término también presente ciertas connotaciones metafísicas en el poema de Parménides, quien se vale de él para expresar el «eterno presente» del Ser, que «es ingénito e imperecedero, único, inmutable y completo. Y que no “fue una vez” ni “será”, pues ahora (νῦν) es todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué origen le buscarías?»<sup>937</sup>. Pero el autor que hizo los análisis más precisos acerca de este concepto de tiempo es Aristóteles:

«Todo tiempo simultáneo es el mismo, pues el ahora existente es el mismo que era entonces, aunque su ser sea distinto. Y el ahora mide el tiempo en tanto que antes y después. / El ahora es en un sentido el mismo, en otro no es el mismo. Pues, en tanto que es en uno y en otro, el ahora es distinto (así habíamos supuesto que era el ser del ahora), pero cuando es lo que es ahora, es el mismo. (j). El ahora sigue a la cosa desplazada como el tiempo al movimiento, ya que es por la cosa desplazada por lo que conocemos el antes y después en el movimiento. (j) El movimiento es conocido por la cosa movida y el desplazamiento por la cosa desplazada, puesto que la cosa desplazada es un “esto”, pero no el movimiento. Por lo tanto, el ahora es en un sentido siempre el mismo y en otro sentido no es el mismo, ya que la cosa desplazada es así. Es evidente, entonces, que si no hubiese tiempo no habría un ahora y que si no hubiese un ahora no habría tiempo. Pues así como la cosa desplazada y su desplazamiento van juntos, así también el número de la cosa desplazada y el número de su desplazamiento van juntos. Porque el tiempo es el número del desplazamiento y el ahora es, al igual que lo desplazado, como la unidad del número. El tiempo es, pues, continuo por el ahora y se divide en el ahora; (j)/ El ahora divide potencialmente, y en tanto que divide es siempre distinto, pero en tanto que une es siempre el mismo, como en el caso de las líneas matemáticas. Porque en el pensamiento el punto no siempre es uno y el mismo, ya que cuando divide es distinto en cada caso; pero en tanto que la

---

<sup>937</sup> Parménides, *Sobre la naturaleza*, fragmento 8, 3-6. Traducción de Alberto Bernabé en *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza editorial, Madrid 2008, p. 158.



línea es una, el punto es el mismo en todos los casos. Así también con el ahora: en un sentido, es el divisor potencial del tiempo; en otro, es el límite y la unidad de ambas partes»<sup>938</sup>.

Desde luego, tampoco parece que *kairós* y *nun* puedan asemejarse al concepto de *aión* (αἰών), antiguamente empleado para referirse al tiempo vital, el lapso que va del nacimiento a la muerte de alguien<sup>939</sup>, y que posteriormente designará la eternidad de los ciclos cosmológicos asociados a la temporalidad divina, habiendo sido Heráclito, quizás, el primero en emplear el término αἰών con este sentido<sup>940</sup>: «El conjunto del tiempo (αἰών) es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!»<sup>941</sup>.

En definitiva, si hay una ausencia flagrante en la obra gebseriana en lo tocante al tema del tiempo esa es la del término griego *kairós*. Debido a sus connotaciones escatológicas (el momento «decisivo» en que se entra en contacto con el ritmo marcado por la providencia) incluso podríamos sugerir que nuestro autor lo evita para no estropear el esquema apriorístico de partida, según el cual esta concepción del tiempo habría «irrumpido» mucho más tarde, avanzada la época moderna. Por el contrario, nosotros creemos que el concepto de *Kairós* griego, en su «acepción temporal», se puede homologar en buena medida al *Presente* gebseriano, en tanto que este concepto teológico se refiere a un tiempo trascendental que, se supone, pondría en «conexión» dos dimensiones temporales, la del *chronon* cuantitativo y la del *achronon* cualitativo<sup>942</sup>. Con todo, si asumimos la perspectiva de nuestro autor, que cabalga contradicciones, los «momentos decisivos» a los que el ser humano se enfrenta con cada «mutación de conciencia» (su particular *Kairós*) introducirían una brecha en el *continuum*

---

<sup>938</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 219b-220 y 222a.

<sup>939</sup> Así en la *Ilíada*, como si fuese algo que se pierde al morir. Para los órficos, αἰών haría referencia a los ciclos de la vida del alma. Bernabé, op. Cit. 2004, p. 107.

<sup>940</sup> West, op. Cit. 1971, pp. 158-159.

<sup>941</sup> DK 52, 93B, de la traducción de Bernabé, op. Cit., 2008, p. 139.

<sup>942</sup> Recientemente se ha publicado una obra poética cuyo título conjuga ambos conceptos, *Ἀχρονος καιρός* (Γιοβαννα, 2016), lo que nos sugiere que la vinculación no parece tan peregrina.



temporal mucho más radical que las divisiones ejercidas por el *chronon*, ese «concepto mental de tiempo» que, según nuestro autor, pervertiría, al dividirla, la verdadera esencia «cualitativa» del tiempo.

### 6.3. ¿ERAN LOS ANTIGUOS «CIEGOS A LA TEMPORALIDAD»?

«Ahora bien, no hay que concebir el tiempo como extrínseco al Alma, como tampoco allá hay que concebir la eternidad como extrínseca al Ser; y tampoco hay que concebirlo como concomitante ni como posterior, como tampoco allá la eternidad, sino como evidenciado en el Alma y como intrínseco a ella y consubstanciando con ella, como también allá la eternidad. De donde se deduce que por tiempo hay que entender la siguiente naturaleza: la prolongación de semejante forma de vida que, por la posesión de una actividad continua, se desarrolla en una serie de mutaciones regulares y similares que se suceden calladamente. (j) Por eso se ha dicho que el tiempo ha surgido a la vez que este universo, porque el Alma lo engendró junto con este universo, ya que por el despliegue de una actividad temporal ha surgido también este universo, y aquélla es tiempo, mientras que éste está en el tiempo»<sup>943</sup>.

De haber leído las anteriores palabras de Plotino, Gebser difícilmente habría afirmado que «el tiempo» irrumpió en el mundo con la filosofía del corazón de Pascal, una idea que probablemente había heredado de Guardini, quien, como hemos visto, contraponía dos modos existenciales-epistemológicos («espirituales»): el lógico-abstracto (perspectívico-cuantitativo) y el sutil-creativo (aperspectívico-cualitativo). En el fondo, por mucho que retuerza sus argumentaciones para adaptarlas al esquema quinario, la mayor parte del sistema gebseriano se puede reducir a este dualismo epistemológico (el cual se basa, como ya hemos apuntado, en un dualismo ontológico).

---

<sup>943</sup> Plotino, *Enéada* III.7,11-12, en trad. Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982, pp. 223-5.

«La “irrupción del tiempo” fue iniciada por Pascal. Ocurrió de una manera indirecta, que en realidad solo se puede comprender hoy, después de haberse vuelto evidente todo lo que el falso empleo del “tiempo” como concepto había dejado oculto de lo esencial inherente al “tiempo”. En el momento en que Descartes introduce el método analítico, que siempre es cuantitativo, Pascal diseña su filosofía del corazón, que es de índole cualitativa y predominantemente vinculada a valores»<sup>944</sup>.

Gebser parece distinguir entre un concepto de tiempo cuantitativo al que atribuye agencia destructora y diabólica («divisora»), al modo de un anticristo que prepara la llegada del Juicio Final, y un concepto de tiempo cualitativo, el «*achronon*», que anuncia la ucronía escatológica, al modo de una nueva era del espíritu con la que se alcanzaría la libertad al final de los tiempos y se restauraría la pureza originaria. Y para alcanzar este «origen futuro» es menester afrontar una «tarea» de inevitables resonancias heideggerianas.

«Allí donde se hace consciente la preintemporalidad previamente dada, preconsciente y originaria en el hombre, éste se encuentra recobrando conscientemente su presente en la libertad respecto al tiempo. Y donde este se consigue, origen y presente quedan integrados para una conciencia intensificada. La irrupción del tiempo en nuestra conciencia es la primera señal, el motivo inicial de la mutación de la conciencia hoy aguda. Esta mutación dará sus frutos modificadores del mundo cuando logremos superar la irrupción del tiempo; ahora bien, esto es equiparable a lo que se puede designar como *actualización del origen*, que se hará efectiva cuando cumplamos la tarea principal de la nueva mutación: la concienciación de la libertad respecto al tiempo, del *achronon*»<sup>945</sup>.

El carácter epifánico del «tiempo», entendido como idea (o potencia espiritual) preexistente que decide manifestarse, lo formula

---

<sup>944</sup> OP, p. 581.

<sup>945</sup> OP, p. 412.

claramente en este fragmento: «¿Cómo es que llegó a abrirse paso la máquina? Porque se manifestó el tiempo»<sup>946</sup>.

¿Por qué subordinar la aceleración de la producción y las comunicaciones a una instancia metafísica («el tiempo») que –no sabemos muy bien por qué– decide “manifestarse” en un determinado momento histórico y no antes? ¿Cuál es el fundamento (Gebser insiste en que lo que hace es una «fundamentación») de esa diferencia epocal sino precisamente el avance tecnológico y la industrialización que diferentes dinámicas (económicas, demográficas, políticas) fueron haciendo posible? ¿Cómo puede negar Gebser las «modificaciones en la conciencia» que ya en aquella época introducían estas nuevas posibilidades técnicas, suscitando muchas veces su rechazo, pues revolucionaban los *tiempos* del Antiguo Régimen? Es más, si según Gebser la «conciencia espacial» (perspectívica) se consolidó en torno al 1500, cómo explicar que uno de sus principales “consolidadores” (según él), Leonardo da Vinci, expresara el *continuum* temporal en términos tan afines a los gebserianos: «el agua que tocas de un río es la última de la que pasó y la primera de la que viene: así el instante presente», decía el polímata. ¿Acaso no era consciente Da Vinci de la «penetración del tiempo», signifique lo que signifique semejante expresión? ¿Acaso no tenía para él el tiempo una significación «cualitativa» además de la meramente cuantitativa? El siguiente fragmento de sus *Aforismos* evidencia que sí:

«Aunque el tiempo se cuenta entre las cantidades continuas, siendo él invisible e incorpóreo, no cae bajo el dominio de la geometría, la cual divide los cuerpos en figuras y sólidos de infinita variedad, como se ve que ocurre constantemente en las cosas visibles y corpóreas»<sup>947</sup>.

---

<sup>946</sup> OP, p. 431.

<sup>947</sup> Da Vinci, Leonardo, *Aforismos*, números 249 y 181, trad. E. García Zúñiga, Espasa Calpe, Madrid 1965. (Disponible en la Biblioteca Virtual de Cervantes). ¿Y qué decir de los siguientes versos de Quevedo dedicados al “Reloj de arena” y escritos en plena época de la supuesta «estructura de conciencia racional»? ¿Acaso no era consciente Quevedo de la artificiosidad de los aparatos que cuantifican el tiempo y la angustia que producen sus constantes?: «¿Qué tienes que contar, Reloj molesto,/ en un soplo de vida desdichada, / que se pasa tan presto? (j) / Deja pasar las horas sin sentirlas,/ que no quiero medirlas,/ ni que

A pesar de ello, Gebser niega categóricamente que en épocas anteriores a la suya existiera alguna concepción cualitativa del tiempo. El siguiente párrafo no deja lugar a dudas del fantasma apriorístico que domeña a nuestro autor:

«Pero ¿qué es el “tiempo”? Es más que mero tiempo cronológico, que hasta ahora se tenía por fiable y constante. / El mundo conceptual tridimensional de nuestros padres no tenía ningún *sensorium* para percibir el fenómeno del tiempo. El mundo temporal era para ellos, que vivían en un mundo espacial congelado, aquel factor perturbador que era o bien reprimido ignorándolo, o bien falseado, midiéndolo con componentes espaciales. Para el hombre de pensamiento perspectivico el tiempo no tenía carácter cualitativo ninguno. / A través de esta materialización se ha originado en el transcurso de los últimos siglos ese pensamiento extremadamente dualístico que solo reconoce en el mundo dos componentes contrarios e irreconciliables: las cosas demostrables y mensurables, los hechos racionales de la ciencia, como componentes válidos; y los fenómenos no mensurables, los “anti-datos” irracionales, como componentes no válidos»<sup>948</sup>.

Pero, ¿qué *sensorium* percibe ese tiempo? ¿El tercer ojo hindú? El antipostivismo gebseriano (no exento de cierta falacia de hombre de paja) desemboca aquí en un abierto misticismo cuyas hipóstasis eidéticas beben, no obstante, de conceptos absolutizados por la propia ciencia, concretamente por la mecánica clásica de Newton<sup>949</sup>.

---

me notifique de esta suerte/ los términos forzosos de la muerte (...)). Quevedo, *Obras escogidas*, ed. Eugenio de Ochoa, Baudry, París 1842, p. 486.

<sup>948</sup> OP, pp. 403-404.

<sup>949</sup> «El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye uniformemente, y se dice con otro nombre duración. El tiempo relativo, aparente y vulgar es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar de verdadero tiempo; hora, día, mes y año son medidas semejantes». Newton, Isaac (1687), *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, traducción Antonio Escohotado, Tecnos, Madrid 1987, pp. 32-34.

Siguiendo con esta nebulosa eidética, cabe apuntar que, curiosamente, Gebser acusa de haber «dualizado» («racionalizado») el tiempo precisamente a aquel autor que por primera vez otorgó importancia a los «datos irracionales» (a los números irracionales), a saber, a Platón (*Teeteto*, 147d). Pues Platón habría sido el primero, al parecer, en formalizar la distinción entre un tiempo eterno, αἰών, que permanece, y su «imagen móvil», χρόνος, que «pasa»<sup>950</sup>.

«Oponer la temporicidad mítica a la temporalidad mental o al concepto de tiempo supone incurrir en un dualismo inapropiado. Estas dos formas no son opuestas, sino constitutivamente diferentes. Desde Platón esta dualización del tiempo es una especulación mental generalizada entre los filósofos. Platón distingue en el *Timeo* entre la “unidad” míticamente acentuada del *Aión* y las varias partes y formas de Cronos; así inició la falsificación del tiempo mítico-cósmico en una modalidad de tiempo que designó como “tiempo universal”. Éste, sin embargo, se puede contraponer al llamado “tiempo individual”. Pero ya el concepto αἰών (*Aión*), que se traduce por “duración temporal”, “época”, “periodo mundial”, también tiene carácter racional, pues la palabra *Aión* procede de la raíz “ai”, que significa asimismo “dividir”»<sup>951</sup>.

¿Representa el *aión* una unidad o una división? ¿No contradice la aclaración final de este párrafo la acusación que se hacía al principio? Si el *aión* es por esencia divisor, entonces en poco se opone al *chronon*, salvo en la amplitud de sus divisiones. El fragmento del *Timeo* al que se refiere Gebser es bien conocido:

«Dado que la naturaleza del viviente era eterna, no podía adaptarla a lo generado. Entonces se propone hacer una imagen móvil de la eternidad, y, a la vez que ordena el cielo,

<sup>950</sup> Schibili, op. Cit., p. 29. El desarrollo de ambos términos a través de los escritos presocráticos fue estudiado por Sandra Šćepanović en *Αἰών and χρόνος. Their semantic development in the Greek poets and philosophers down to 400 BC*, tesis doctoral, 2011. También Eggers Lan, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1984.

<sup>951</sup> OP, pp. 270-271.

hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna (αἰώνιον) que avanza según el número, a la que precisamente denominamos “tiempo” (χρόνος)»<sup>952</sup>.

Desde nuestra perspectiva, la «dualización» que alega Gebser se podría leer (etic) como una diferenciación ontológica explicada en términos mitológicos (el αἰών se correspondería con el tiempo «ontológico general», por así decir, mientras que el χρόνος se correspondería con el tiempo «ontológico especial», aquel propio de sus plurales configuraciones, siempre finitas en su ser particular). La acusación de Gebser ha de entenderse, creemos, desde su perspectiva monista; perspectiva que, paradójicamente, introduce un dualismo más acentuado al tener que enfrentarse a la pluralidad radical del mundo existente, cuya autenticidad se acaba negando. Se trata de la misma (aparente) aporía que intenta solventar el parmenideo Emanuele Severino al proclamar la eternidad de todos los entes: si el ser es uno y eterno, todas sus «apariciones» también lo son necesariamente, por lo que ni siquiera cabe hablar de entes. Desde esta postura metafísica, la distinción ontológica entre ente (plural) y ser (uno) introduciría un «dualismo» semejante al que se da, según Gebser, entre *chronos* y *aión*<sup>953</sup>. Sin embargo, desde una perspectiva pluralista radical esta problemática desaparece, pues la eternidad no se predica de un ser, sino de las interacciones entre diferentes organizaciones de materia irreductibles entre sí, y de las que los organismos vivos y el mundo conocido son solo un fragmento, un episodio.

Si aceptamos, no obstante, que en el *Timeo* se entiende el *aión* como eternidad propiamente dicha («sin división ontológica»), el

<sup>952</sup> Platón, *Timeo*, 37d-e, edición bilingüe de José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Abada, Madrid 2010, p. 217.

<sup>953</sup> “χρόνος”, “αἰών” y “αἰεί” en Beekes, Robert y Beek, Lucien van, *Etymological Dictionary of Greek*, vols. 1 y 2, Brill, Leiden/Boston 2010, pp. 1651-1652, 46-57 y 35 respectivamente. De *aión* derivan los términos αἰέν y αἰεί («siempre»), y etimológicamente parece proceder del indoeuropeo h<sub>2</sub>ei-u- («tiempo de vida», «bienestar»). Está vinculado con la raíz aiw- («fuerza vital», «larga vida», «eternidad») que encontramos en el latín aeternus y antiguamente en la raíz sánscrita ayu-, en el avesta aiiu («tiempo vital»), y que está emparentado con el sánscrito yúvan, «joven», del que deriva el término latino iuvenis. Sobre la connotación divisora de la raíz ai- véase Pokorny, op. Cit., vol. 1, pp. 10-11.

dualismo (la diferenciación ontológica) se manifestaría precisamente en la creación *ex-machina* del *chronon*, es decir, la creación del mundo corruptible, una tesis que, sin embargo, es la misma que sostiene Gebser (para quien el espacio-tiempo fue creado por el origen espiritual en un determinado «momento»), con lo que nuestro autor estaría criticando su propia tesis. La crítica gebseriana sería, entonces, puramente filológica. Instalándose en la Filología, lo que hace es invadir la Ontología, confundiendo sus categorías, algo que sucede a menudo en su obra.

Sea como fuere, la crítica al «dualismo» platónico de lo temporal, lejos de ser un descubrimiento de la «perspectiva cualitativa del tiempo» que Gebser reserva para la época contemporánea, ya había sido hecha por Aristóteles (*Física*, VIII), quien sostuvo que el mismo mundo y su movimiento eran eternos y no una simple imagen móvil de la eternidad (si bien desplazaría la «diferenciación ontológica» a un primer motor inmóvil, sostén de su eterna inercia).

«¿Cómo podría haber un “antes” y un “después” si no existiera el tiempo? Es más, ¿cómo podría existir el tiempo si no existiera el movimiento? Porque si el tiempo es el número del movimiento, e incluso un cierto movimiento, y puesto que el tiempo existe siempre, entonces es necesario que el movimiento sea eterno. Pero, sobre el tiempo, parece que todos están de acuerdo, excepto uno, pues dicen que es ingénito. Y justamente en esto se apoya Demócrito para mostrar que es imposible que todas las cosas sean generadas, pues el tiempo es ingénito. Solo para Platón hay generación del tiempo, pues dice que fue generado simultáneamente con el cielo, y que el cielo fue generado. Pero si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el “ahora”, y si el “ahora” es un cierto medio, que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre. Porque el extremo del último tiempo que podemos tomar tiene que ser algún “ahora” (pues en el tiempo no podemos captar nada fuera del “ahora”). En consecuencia, puesto que el “ahora” es a la vez principio y fin, tiene que haber necesariamente un tiempo en ambas



direcciones. Pero si es así para el tiempo, es evidente que también tiene que serlo para el movimiento, ya que el tiempo es una afección del movimiento»<sup>954</sup>.

A la luz del testimonio aristotélico, lo más difícil de entender es cómo se conjuga la afirmación gebseriana de que Platón dualiza el tiempo, con la de que los antiguos «vivían en la intemporalidad» y padecían «ceguera temporal»<sup>955</sup>. El acusado idealismo de nuestro autor entra aquí en conflicto con la estructura «dimensional-ascendente» que, según nuestra tesis, impone a la historia, pues, ni aun asumiendo el presupuesto idealista de la conciencia creadora<sup>956</sup> se puede entender que Gebser ignore la inmensa cantidad de alusiones al «tiempo» que encontramos en los autores antiguos. En los textos presocráticos con los que ha trabajado, Bernabé distingue seis concepciones distintas de tiempo, el cual aparece siempre ligado a los fenómenos (no «abstraído», según él). Pero lo mismo sucede, nos dice Bernabé, con el concepto de espacio<sup>957</sup>, de ahí que, si hemos de asumir el absurdo gebseriano de que los antiguos padecían ceguera temporal, también habría que decir que padecían ceguera espacial (lo cual estropearía el esquema dimensional ascendente de nuestro autor).

Por mucho que los griegos centrasen sus reflexiones en el ser antes que en el tiempo<sup>958</sup>, ello no implica que carecieran de noción temporal alguna, y mucho menos que fueran «ciegos» a ella (?), amén de que el tiempo en modo alguno es algo que en algún momento histórico

<sup>954</sup> Aristóteles, *Física*, VIII, 251b, trad. Guillermo R. de Echandía, edi Gredos, Madrid 1995, pp. 426-427.

<sup>955</sup> OP, p. 40.

<sup>956</sup> Este idealismo absoluto se matiza en ocasiones. Por ejemplo, cuando nuestro autor dice que: «Los tres planetas transaturnianos existían antes de que pudiésemos descubrirlos, así como ha habido átomos antes de que los descubriera la nueva física atómica». Sin embargo, la posibilidad de este descubrimiento viene dada por un impulso exmachina de la conciencia: «No se descubre nada en el exterior para lo que la conciencia aún no haya despertado». OP, p. 898, nota 54.

<sup>957</sup> Bernabé, Alberto, «Κατα τήν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas», *Emerita*, vol. 58, nº1, 1990, pp. 65 y 68. Las seis modalidades de tiempo son: tiempo-vida, tiempo-orden, tiempo-acontecer, tiempo-cambio, tiempo-marco y tiempo lingüístico. Sobre los diferentes conceptos antiguos del espacio, Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, X.

<sup>958</sup> Ferrater Mora, J., «Tiempo», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, IV, p. 3241.

se haya podido «ver en sí» al modo de un nómeno que se desvela. ¿Cómo se explica, si no, la variedad de opiniones que enumera Estobeo al respecto?

«Pitágoras [dijo que el tiempo es] la esfera que rodea [el mundo]./ Eratóstenes, el curso del sol./ Los estoicos, que el movimiento en sí mismo es el ser del tiempo./ Mucha gente, que el tiempo es ingendrado./ Jenócrates, que es la medida de las cosas generadas y el movimiento eterno./ Crisipo dijo [que es] la medida de la lentitud o la rapidez./ Hestiacus de Perinto, el filósofo natural, [que es] el movimiento relativo de las estrellas./ Stratón, [que es el aspecto] cuantitativo del cambio y el reposo./ Epicuro, [que es] un accidente “de accidentes”, es decir, un acompañamiento de los cambios./ Antifonte y Critolao, que tiempo es un concepto o medida, no una existencia real»<sup>959</sup>.

¿Y las que recoge Sexto Empírico, tan variopintas, y en muchos puntos solidarias de las giberianas (sobre todo por su ambigüedad)?

«Unos, en efecto, dicen que “el tiempo es la duración [*diástêma*], del movimiento del Universo”. Y llamo Universo al Mundo. / Otros, que el propio movimiento del Mundo. Aristóteles -o, según algunos, Platón- que “la numeración del antes y del después, en el movimiento”. / Estratón -o, según algunos, Aristóteles- que “la medida del movimiento y del reposo”./ Y Epicuro, según afirma Demetrio el lacedemonio, que “la concurrencia de las concurrencias, acompasada a los días, las noches y las horas y a las perturbaciones, las quietudes, los movimientos y los

<sup>959</sup> Stobaeus, *Florilegium* 1.8.40b, traducido a partir de la versión inglesa citada en *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, ed. Marie-Laurence Desclos y William W. Fortenbaugh, Routledge, Londres/Nueva York 2017, pp. 89-90: «Pythagoras [said that time is] the sphere of what surrounds [the world]. Eratosthenes, the course of the sun./ The Stoics, that motion itself is the being of time./ Most people, that time is ungenerated./ Xenocrates, that it is the measure of generated things, and eternal motion./ Chrysippus said [that it is] the measure of slowness or quickness./ Hestiacus of Perinthus, the natural philosopher, [that it is] the relative movement of the stars./ Strato, [that it is] the quantitative [aspect] in change and rest./ Epicurus, [that it is] an accident “of accidents”, that is an accompaniment of changes./ Antiphon and Critolaus that time is a concept or a measure, not a real existent».

reposos”. / Y en cuanto a su esencia, unos como los de en torno a Enesidemo dijeron que es una cosa corpórea, pues en nada se diferencia del ser ni de la originaria sustancia de los cuerpos, y otros incorpórea. (j) . / Además de eso, si el tiempo existe: o es divisible o indivisible. Desde luego no es indivisible, pues como ellos mismos dicen se descompone en presente, pasado y futuro. Pero tampoco es divisible. En efecto, cualquier cosa divisible se mide con alguna de sus partes, resultando estar en consonancia lo que mide con cada una de las partes de lo medido; como cuando medimos un codo con una pulgada. Pero el tiempo no puede medirse con ninguna de sus partes; pues si el presente por ejemplo se mide con el pasado, estará en consonancia con el pasado y, por lo tanto, sera pasado; y de forma análoga, futuro en el caso del futuro. Y si se mide el futuro con los otros, sera presente y pasado. Y análogamente, el pasado sera futuro y presente. Todo lo cual resulta desconcertante. Así pues, tampoco es divisible. (j) . / Si el tiempo existe: o es una cosa con origen y fin o una sin origen ni fin. Ahora bien, no es una cosa sin origen ni fin, al menos si se piensa que una parte de el ha pasado y ya no existe y que otra esta por venir y aun no es. Pero tampoco una con origen y fin. En efecto, lo que surge debe surgir de algo que exista y lo que termina terminar en algo que existe»<sup>960</sup>.

Pero la principal autoridad en estas cuestiones seguramente sea Aristóteles. Alguien que haya leído sus reflexiones acerca del tiempo en el libro IV de la *Física*, no puede sostener, si está en su sano juicio, que él y sus contemporáneos eran *ciegos* a la idea de tiempo. De hecho, algunos de sus análisis apuntaban ya a una concepción sutil y relativista del tiempo<sup>961</sup>.

<sup>960</sup> Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, III, XIX, 136-150, edi. Gredos, Madrid, 1993, pp. 282-286.

<sup>961</sup> Aunque matizable, pues distingue también un tiempo en sentido absoluto (el de la idea, entendemos, frente a sus diferentes aplicaciones concretas, «conceptuales»): «todo cuando es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo -porque hay un tiempo más grande que supera su substancia y el tiempo que mide su substancia (j). El tiempo es número de cada movimiento en tanto que hay movimiento. Por eso, en sentido absoluto, el tiempo es número

«El tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento. / Pero, como lo que está en movimiento se mueve desde algo hacia algo, y toda magnitud es continua, el movimiento sigue a la magnitud. Porque, por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento, y el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento (pues siempre parece que la cantidad del tiempo transcurrido es la misma que la del movimiento). Ahora bien, *el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y en virtud de su posición relativa*. Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud. Pero también en el tiempo hay un antes y un después, pues el tiempo sigue siempre al movimiento. (...). / Así como el movimiento es siempre distinto, así también el tiempo»<sup>962</sup>.

Además, Aristóteles, aunque definiese el tiempo como «el número del movimiento según el antes y el después», se molestaría en matizar que, en efecto, «el tiempo es número, pero no como aquello mediante lo cual numeramos, sino como lo que es numerado»<sup>963</sup>. Es decir, el tiempo no es número en el sentido que pudiera pensar un pitagórico (y esta es la interpretación que, a nuestro juicio, hace Gebser, preso de un hombre de paja que quiere destruir y «superar»), sino que es lo que solo mediante el número se puede determinar: es «lo que es numerado» en función del movimiento y en virtud de sus posiciones relativas, por analogía con la magnitud (o sea, el tiempo, según

---

de un movimiento continuo, no de cualquier clase de movimiento (j). De la misma manera el tiempo de los movimientos que tienen límites simultáneos es uno y el mismo, aunque uno sea rápido y otro lento, uno un desplazamiento y otro una alteración. El tiempo es, pues, el mismo, ya que el número es igual y simultáneo para la alteración y el desplazamiento. Y por esta razón, aunque los movimientos sean distintos y separados, el tiempo es en todas partes el mismo, porque el número de los movimientos iguales y simultáneos es en todas partes uno y el mismo. (j) Por eso se piensa que el tiempo es el movimiento de la esfera, porque por éste son medidos los otros movimientos, y el tiempo por este movimiento». Aristóteles, *Física*, Libro IV, 221b y 223a-b, op. Cit., pp. 281 y 287-289.

<sup>962</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 219a-b, op. Cit., pp. 268-272.

<sup>963</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 219b y 220b, op. Cit., pp. 271 y 276.

Aristóteles, se conoce por analogía cuantitativa). ¿Cómo negar, en su sentido general y –si se quiere– primitivo, algún fulcro de verdad a esta definición del concepto de tiempo?<sup>964</sup>

Gebser pretendía estar arrojando luz sobre un concepto revolucionario de tiempo; no obstante, en el momento de definirlo, se limita a repetir la tesis de Bergson de que «el tiempo es generación o no es nada en absoluto»<sup>965</sup>. ¿Qué tiene esta definición de novedoso? ¿Acaso no es una postura que se puede extraer perfectamente de los análisis aristotélicos<sup>966</sup>, o incluso de los testimonios de Demócrito,

---

<sup>964</sup> Por otro lado, Aristóteles también se cuestionó si el tiempo existiría en caso de que no hubiese alguien capaz de percibirlo y numerarlo, un dilema que tendrá numerosos desarrollos en la filosofía posterior: «¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables». Aristóteles, *Física*, IV, 223a 22, op. Cit., p. 287. Otra traducción dice: «Si el alma es lo único que puede contar y dentro del alma la inteligencia, el tiempo no puede darse sin el alma, sino sólo el sustrato del tiempo». Guthrie, op. Cit., I, p. 321. Sólo en este sentido cabría aceptar la tesis gebseriana y de otros idealistas de que el tiempo (el mundo como realidad material) «aparece» con la conciencia. Desde nuestro punto de vista, lo lógico es suponer que las cosas (inertes u orgánicas) seguirían moviéndose en caso de que no hubiese ánimas (animales) que pudiesen precisar sus movimientos. Lo que no existiría sería la idea de tiempo, ya que se trata de un producto antrópico (o de sujetos extraordinariamente complejos) derivado de la observación, plasmación y reconstrucción conceptual de estos movimientos en numerosos campos de la realidad (tampoco existiría la idea de movimiento, ni ninguna otra). Pues las ideas son producto nebuloso de los “choques” entre estos conceptos que sólo ciertas sociedades humanas, en cierto grado de desarrollo, han podido ir determinando. Y en la Grecia antigua, al contrario de lo que pretende Gebser, ya se habían plasmado en buen grado.

<sup>965</sup> OP, p. 583.

<sup>966</sup> Aunque diga que «en sí mismo» el tiempo es más bien causa de destrucción que de generación: «Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser. Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es sobre todo de esta destrucción de la que se suele decir que es obra del tiempo. Pero el tiempo no es la causa de esto, sino que se da en caso de que el cambio se produce en el tiempo». Aristóteles, *Física*, IV, 222b, op. Cit., p. 285.

Píndaro y otros autores de la época? Para confundir más su posición, Gebser consideraría las famosas tesis de Zenón de Elea acerca del movimiento un «antecedente» de la teoría de la relatividad<sup>967</sup> (opinión bastante extendida, por lo que dudamos que sea propia) e incluso dirá de Parménides que fue «el primero en formular el carácter trifásico del tiempo»<sup>968</sup>. Dados estos reconocimientos, ¿por qué afirmar que los antiguos eran «ciegos» a la temporalidad? Es más, ¿cómo conjuga Gebser esta frase con su distinción de tres formas temporales, a saber, intemporalidad mágica, temporidad mítica y concepto mental de tiempo<sup>969</sup>? ¿No es esta una forma mucho más gratuita y pedante de «categorizar» el tiempo?

Paradójicamente, a pesar de su ingenuo antipositivismo, en algunos momentos de su texto, Gebser otorga una particular importancia a determinadas fechas, como si éstas representaran “vuelcos” espacio-temporales relevantes en sí mismos<sup>970</sup>. Y es que, en efecto, desde una concepción espiritualista que acepta la existencia esencial de las «formas puras», es fácil concebir las fechas como ángulos determinantes en los que aquel patrón universal que coordina el «Evangelio Eterno» *versa* sobre sí mismo.

Una de estas fechas es 1250. Según Gebser, a partir de este año se prepara el Renacimiento como una repetición del proceso que alrededor del 500 a.C. había tenido lugar en la Grecia Clásica: la «concienciación» de la perspectiva (pintura, arquitectura, teleología, etc.) y del

<sup>967</sup> OP, p. 148. «Pero el mayor arco se extiende -¿uniendo tal vez un principio con un final?- entre Zenón y Einstein, desde el primer bosquejo de un pensamiento relativista hasta su consumación en nuestros días». OP, p. 165.

<sup>968</sup> OP, p. 271. Afirmación poco precisa, por lo demás, ya que esta tripartición del tiempo se encuentra en cualquier sociedad mínimamente desarrollada (como en la hindú, de la cual citaremos algunos ejemplos), pues, a nivel orgánico, es deudora de la dialéctica entre la anamnesis (pasado) y la prolepsis (futuro) -o entre la acción y la experiencia- presente en cualquier ser dotado de un sistema nervioso mínimamente complejo.

<sup>969</sup> OP, p. 513.

<sup>970</sup> A principios de los años 40, Gebser ya conocía las tesis de Karl Jaspers (*Aussagen* 1941-1944, en JGGA, VII), y ya en *Abendländische Wandlung* (1943) divide el capítulo inicial en función de tres fechas al modo de tres “ejes axiales” que dan inicio a los «tres mundos europeos», como los llamará en OP: 500 a.C., 1500 y 1900. Vid. JGGA, I, pp. 173 y ss.

yo (poesía trobadoresca, teología tomista, firma autoral de las obras artísticas, etc.). Como ya se ha dicho, otra de las fechas frecuentemente subrayadas es «el año decisivo de 1905»<sup>971</sup>, año en el que Einstein publica su Teoría de la Relatividad Especial (*Annus Mirabilis*), en el que se produce la Primera Revolución Rusa y en el que, aunque no lo relacione explícitamente, el propio Gebser nace. Así pues, a pesar de su rechazo a la cuantificación del tiempo, nuestro autor incurre en delirios numerológicos que suponen una racionalización del tiempo todavía más radical (por metafísica).

«La magnitud acategorial por antonomasia es el “tiempo” como intensidad. El pensamiento hasta ahora puramente categorial se ha de completar mediante una forma de realización acategorial adicional. No daremos ni un solo paso adelante en el logro de la tarea que se le plantea a nuestra época si no hacemos acopio de valor para superar los sistemas de naturaleza tridimensional concebidos solo espacialmente./ Como realidad, como constituyente del mundo, el tiempo irrumpió en nuestra conciencia por primera vez por obra de Einstein, mediante la formulación del continuum espacio-temporal tetradimensional, esto es, a principios de nuestro siglo»<sup>972</sup>.

La afectada problematización del tiempo como «cualidad» (léase, como «potencia espiritual») es una constante del gnosticismo escatológico y la literatura iconoclasta que de ningún modo se manifiesta por primera vez en la época de Gebser. Solo varían sus formulaciones en función de los materiales (los términos) que maneje el iluminado, quien recurrirá a datos de la astrología, la alquimia y diferentes fuentes escriturales para aquilatar su «visión». En este sentido, tras la inversión teológica producida entre los siglos XVII y XVIII por la que el Dios de los teólogos se había ido cargando de contenidos económicos, científicos, artísticos (“culturales”) hasta que se fue dejando de hablar

---

<sup>971</sup> OP, p. 611.

<sup>972</sup> OP, pp. 406-407.



sobre Dios desde el mundo para hablar *desde* Dios sobre el mundo<sup>973</sup>, también las formulaciones proféticas se irán cargando de nuevos contenidos, con los que especularán tanto científicos como filósofos. Y, del mismo modo, la profecía, al igual que la teología, irá vaciando sus formulaciones de algunos mitos que la evidencia científica fue haciendo risible sostener –como le sucedería al del diluvio universal, creencia que había entrado en crisis en el siglo XVII (debido a las evidencias de que Egipto y China tienen una historia anterior a la datación del diluvio en la mayoría de las cronologías bíblicas<sup>974</sup>) y que Gebser dice solo contemplar como leyenda simbólica– a pesar de que otros mitos como el del edén paradisiaco sí tengan en él plena vigencia.

#### 6.4. ¿ES EL *ACHRONON* UN CONCEPTO AJENO A LA ANTIGÜEDAD?

Recapitulando lo dicho, sobran ejemplos para refutar la afirmación gebseriana de que los antiguos carecían de alguna noción de tiempo «cualitativo» (ya no digamos de la temporalidad, pues bastaría fijarse en la variedad de tiempos verbales con los que se expresaban). Aún así, la prueba de fuego consistiría en comprobar si el término *achronon* (o «lo atemporal») al que nuestro autor recurre para caracterizar la temporalidad del «origen» es, en efecto, una noción que «se manifiesta» (formula) por primera vez en la época contemporánea, o si, por el contrario, ya había sido empleada con anterioridad.

Nosotros hemos encontrado los términos *ἄχρονον*, *αἰχρόνος* o *αἰχρόνως* –frecuentemente traducidos por «intemporal» en lugar de «atemporal»; en inglés, generalmente traducidos por *timeless*– en varios autores griegos (o que escribieron en griego). Por ejemplo y

<sup>973</sup> Esta tesis se expone en Bueno, Gustavo, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, pp. 133-140.

<sup>974</sup> El protestante francés Isaac la Peyrère ya había sugerido en 1655 que la inundación había sido solo un evento local, no universal, y el jesuita Martino Martini, siguiendo al calvinista Scaliger (*Thesaurus Temporum*, 1606), informaría por la misma época de que la historia china había empezado antes de la Inundación (al igual que Egipto, según había recogido ya Gerardus Mercator siguiendo a Platón), de ahí que los misioneros cristianos en China predicaran en base a la Biblia griega, cuyas dataciones se adaptaban mejor a la historia del país asiático.

citando rápido, en Filón de Alejandría (*Sobre la migración de Abraham*, XXV, 140; *Sobre la ebriedad*, XXX, 119)<sup>975</sup>, en Plutarco (*Sobre la E de Delfos*), en Ignacio de Antioquía (*Carta a Policarpo*, III), en San Pablo (*Epístolas*), en Galeno (*Opera omnia*), en Plotino (*Enéadas*), en Proclo (*Comentario al Parménides de Platón*), en Juan Filópono (*De aeternitati mundi contra proclum*), en Ptolomeo (*Tetrabiblos*), en San Basilio (*Epístolas*), en Simplicio (*Comentarios al libro IV de la Física de Aristóteles*), en Focio de Constantinopla y, en general, en multitud de textos que se refieren a la temporalidad de Dios. Tanto es así que el término aparece en glosarios de lengua griega ya en algunas de las primeras obras impresas del «Renacimiento». Henri Estienne dedica al *αἰώνος* una entrada de casi una página en su inmenso *Thesaurus* de la lengua griega (1572), donde lo define en términos poco distantes de la concepción gebseriana: «Expers temporis, Nullo comprehensus tempore, Qui ante omne tempus est (ῥ) Aeternus, Sempiternus (...) Sine tempore, Absque ullo temporis spatio, Extra omnem temporis mensuram»<sup>976</sup>, etc. Y lo mismo sucede en el *Dictionarum Graecolatinum* de Budé et al. (1565), donde se registran dos formas: *αἰώνος* («non prematurus, temporis expers, qui ante omne tempus est») y *αἰώνως* («sine tempore, absque temporis spatio, extra omne temporis mensuram»)<sup>977</sup>. A la manera de Gebser, ambas definiciones resaltan la inmensurabilidad de esta escala temporal («extra omne temporis mensuram»), es decir, su carácter cualitativo, imposible de cuantificar. ¿Cómo puede pretender nuestro autor, entonces, que esta concepción «irrumpe» por primera vez en la contemporaneidad?

Por lo demás, ¿cómo explicaría Gebser que culturas que, según él, se mantienen ancladas en una «estructura de conciencia mágica» o «mítica», como la hindú, hayan «dividido» el tiempo sin que ello supusiera una «manifestación de la estructura de conciencia mental»?

<sup>975</sup> *Philo in ten volumes*, vol. IV, trad. Colson y Whitaker (edi. bilingüe), Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge/Londres 1985, p. 210: «(...) having passed the greater number of the divisions of time, and already quitting them for the existence that is timeless [ἄχρονον] (...)». Para la otra referencia, op. Cit., vol. III, 1988, pp. 380-381.

<sup>976</sup> Etienne, Henri (Henricus Stephanus, 1572), *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. 8, Valpianis, Londres, 1825, pp. 10.763-4.

<sup>977</sup> Budé et al., *Lexikon Hellēnorō̃ aikon*, Officina Henricpetrina, Basilea, 1565, sin paginar.

¿Cómo se explicaría, a la luz de la ficción gebseriana, el siguiente pasaje del *Śvetāśvatara Upaniṣad* (siglos V-III a.C)?: «Él es la causa primordial de la unión (del espíritu con la materia), así como la entidad simple que trasciende las tres divisiones del tiempo»<sup>978</sup>. Es más, ¿cómo se explicaría que los egipcios -mucho antes de la supuesta emergencia de la «estructura de conciencia mental» que Gebser identifica con las triadas- dividieran el año en tres estaciones: la primaveral, la estival y la invernal?<sup>979</sup> Y es que doctrinas esotéricas que busquen «trascender el tiempo» (sus divisiones, sus ciclos) como la que presenta Gebser en modo alguno son una «manifestación de la contemporaneidad». Ya la corriente esotérica *Vajrayana* del budismo tibetano contemplaba entre sus prácticas una orientada a la superación de la «Rueda del Tiempo», el *Kalachakra tantra* (s. X), para alcanzar el *Shambhala* (lugar puro, «interior» y atemporal homologable al mundo mítico de la «estructura de conciencia arcaica» gebseriana) en consonancia mística con la antigua concepción hindú del tiempo, *Kala*, como Dios supremo<sup>980</sup>. Además, el interés por la «esencia del tiempo» más allá de su cuantificación (de la cual se parte críticamente) no es un producto puramente contemporáneo derivado, por superación, de la «estructura de conciencia mental» occidental; sirva como ejemplo la obra de Dōgen (1200-1253), el fundador de la secta Soto del budismo Zen, donde se

<sup>978</sup> *Śvetāśvatara Upaniṣad*, VI, traducción al inglés y comentarios de Swami Tyagisananda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1949, p. 118: «He is the primeval cause of the union (of Spirit with Matter), as well as the partless entity transcending the three divisions of time».

<sup>979</sup> Cf. Diodoro de Sicilia, I, 11, 5

<sup>980</sup> *Kalachakra. A critical edition of Sri Kalacakra Tantra-Raja*, ed. Biswanath Benerjee, The Asiatic Society, Calcuta, 1993. Introducción en inglés. No hemos encontrado la traducción íntegra de los textos tibetanos. Por otro lado, Mircea Eliade ha querido ver en la doctrina del Yoga hindú, transcrita en los *Yogasutras* atribuidos a Patañjali en torno al siglo II a.C. (aunque se supone dos o tres siglos anterior), una práctica para «liberarse del tiempo» y la «conciencia histórica» que anega al individuo occidental contemporáneo, y reabsorberse así en «le Non-Temps, l'éternel présent qui a précédé l'expérience temporelle fondée sur la première expérience humaine déchue». Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París, 1957, pp. 52-53. Esta interpretación, como ya ha señalado Dubuisson, distorsiona en buena medida el alcance del texto original hindú. Vid. *Patanjali's Yoga Sutras*, trad. Rama Prasada, Sudhindranath Vasu, Allahabad 1924. Dubuisson, Daniel, *Mythologies du XX siècle*. (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade), Press Universitaires de Lille, Lille 1993, p. 229. También Eliade, Mircea, *Le Yoga: immortalité et liberté*, Payot, París 1954; *Patanjali et le yoga*, Seuil, París 1962.

encuentran unas disquisiciones sobre el problema del tiempo bastante afines al discurso gebseriano<sup>981</sup>.

En definitiva, la concepción que Gebser tiene de ese tiempo que llama «cualitativo», el *achronon*, y que pretende descubierto en su época, en nada o muy poco se diferencia del eternalismo del «ahora» parmenideo<sup>982</sup>. Y, en efecto, en una concepción monista-espiritualista, este eternalismo acaba desembocando en trascendentalismo, de ahí que nuestro autor coincida con Ferecides y los pitagóricos (y nuestro contemporáneo Severino) en decir que el alma (o la conciencia) es una entidad inmortal, pues la considerará partícipe de esa eternidad «Una» que es «origen siempre presente». Bien es cierto que en la obra de nuestro autor existe una diferencia importante con Parménides, pues Gebser conjuga este eternalismo con la idea de creación *ex-nihilo* (o *ex-origo*), una idea que Parménides rechazaba explícitamente («pues, ¿qué origen le buscarías?»), pero que en nuestro autor propiciará la elaboración de un sistema espiritualista ecléctico y mitológico cuyo dualismo será más radical que el de muchos antiguos<sup>983</sup>.

<sup>981</sup> Véase cap. “*Uji*. On ' Just for the Time Being, Just for a While, For the Whole of Time is the Whole of Existence”, en Dogen, Eihei, *Shobogenzo*, trad. Al inglés Hubert Nearman, Shasta Abbey Press, California 2007, p. 106 y ss. También Heine, Steven, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, State University of Nueva York Press, Albany, 1985.

<sup>982</sup> Si quisiéramos forzar el paralelismo, recurriendo a una trampa etimológica, podríamos decir que la traducción castellana de *nun*, ahora, debido al prefijo privativo a- que precede al nombre, es decir, en tanto a-hora («que no tiene hora») es prácticamente homónimo del *achronon* gebseriano. Sabemos que su construcción es otra (del latín *haec-hora*, «en esta hora»), sin embargo, aplicando el prefijo griego a- a la forma del griego antiguo para hora, ὥρα, obtendríamos un término jugoso para este contexto, ἀῶρα, que encontramos con el significado de «prematureo» o «inmaduro» en algunas obras clásicas (por ejemplo, en la *Ilíada* homérica y en las *Odas* anacreónticas).

<sup>983</sup> Con todo, ya Aristóteles había censurado a quienes combinaban la creencia de que el mundo hubiera podido tener un principio y que fuera, al mismo tiempo, eterno. (*Sobre el Cielo*, 279b). Entre los que sostenían esta aporía se encontraban los pitagóricos, quienes creían en la repetición cíclica perfecta de la historia, anticipando las teorías de Nietzsche, Poincaré o Pierce sobre el *eterno retorno*: «Pero si se puede creer a los pitagóricos en que los mismos acontecimientos se repetirán individualmente, en que yo volveré a hablaros sosteniendo mi bastón y tal y como estáis sentados ahora, y todo lo demás será como ahora, entonces es razonable decir que el tiempo se repite». Eudemo de Rodas, *Física*, III, cita conservada por Simplicio (*Física*, 732.26). Citado en Guthrie, op. Cit., I, p. 269.

Por tanto, que Gebser acuse a Platón de haber «dualizado» el tiempo (aunque la acusación no sea del todo gratuita, como hemos visto) resulta inconsecuente, pues el dualismo entre el *achronon* y el *chronon* es mucho más acentuado, incluso maniqueo, en el pensamiento gebseriano. Y, con todo, esta «dualización» ya tenía formulaciones anteriores a la del ateniense. En Ferecides, la distinción entre eternidad primordial (Χρόνος, el «achronon» de OP) y tiempo mundano (Κρόνος, el «chronon» de OP) es ruda, ya que todavía se encuentra atada a referenciales mitológicos («antropomórficos»), pero los juegos gramatológicos de los que se vale para expresarla suponen una novedad que en cierto modo preformula los procedimientos gebserianos.

Las piruetas etimológicas de nuestro autor, representadas en este punto por la sustitución del tradicional concepto de eternidad por el escatológico «achronon», no evitan que su pensamiento presente dualismos más acusados que el platónico, precisamente, como hemos dicho, debido a la idea de creación o génesis de la materia a partir de un «estadio inmaterial»<sup>984</sup>. Pues si hay algo a lo que fueran «ciegos» los primeros presocráticos es a la idea de sustancia inmaterial (espiritual, en términos teológicos). La idea de materia, que dice pluralidad<sup>985</sup>, empezará a configurarse, tras el monismo de la sustancia presocrática - llevado al límite en el Ser de Parménides-, con el *migma* de Anaxágoras y, sobre todo, con el atomismo de Demócrito y Leucipo, donde la sustancia «explota» en pedazos elementales que se suponen separados por un vacío (el del «no ser»). Antes que Aristóteles, será Platón el pensador que desarrolle la idea de materia determinada de sus precursores hasta «sus valores límite, a saber, la materia prima y las formas puras. (j) Es a partir de Aristóteles cuando fragua el

<sup>984</sup> El mismo *Génesis* del *Antiguo Testamento* habla de un elemento material, el agua indiferenciada (como en Alcman y tantas cosmogonías), que existía antes de la creación del cielo y la tierra («el espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas»): «Y dijo Dios: Haya un firmamento en medio de las aguas, y separe aquel las aguas de las aguas. E hizo Dios el firmamento, y separó las aguas que estaban debajo del firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento». *Génesis* 1.6-7, *Santa Biblia*, Reina Valera 2009.

<sup>985</sup> Bueno, Gustavo, *Materia*, Pentalfa ediciones, Oviedo 1990, p. 65. En alemán, véase la versión original de este opúsculo en: Bueno, Gustavo, “Materie”, en *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, editada por Hans Jörg Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1990.

tratamiento de la idea de materia en cuanto tipo de realidad que habrá que entender como coexistente con el ser inmaterial, en términos absolutos»<sup>986</sup>. Según Aristóteles, «la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia»<sup>987</sup>. La teología no será sino un desarrollo en muchas direcciones, y a menudo degradado, de esta idea<sup>988</sup>.

Por lo demás, aunque nos hable de la creación del tiempo junto al cielo, Platón daba por hecho que el Espacio, el Ser y el Devenir habían existido siempre (es decir, pertenecían a la escala temporal de la eternidad)<sup>989</sup>, al igual que Ctonia, Chronos y Zas en la cosmogonía de Ferecides. ¿Tanto distaban estas ideas «ontológico generales», entonces, de las gebserianas? A nuestro juicio, en lo sustancial, casi nada, pues los principios metafísicos de ambos autores se pueden coordinar, *grosso modo*, con los del Origen, el Achronon y lo Espiritual en el sistema gebseriano.

Resumiendo algunas de las conclusiones recabadas: 1) si los griegos eran «ciegos» a la temporalidad en algún sentido lo habrían de ser también a la espacialidad, pues ambas ideas se encontraban en un estado semejante de desarrollo en la época, de ahí que debamos rechazar, por inadmisiblemente mitológica, la presunción de nuestro autor, atribuible, ella sí, a la «ceguera» que imprimía sobre él el esquema

---

<sup>986</sup> Ibid., p. 66.

<sup>987</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1074a 32-38, op. Cit., p. 635. Poco antes, sin embargo, admite la posibilidad de que existan varios motores inmóviles (derivados del primero) para cada uno de las trayectorias circulares eternas de los planetas (1073b).

<sup>988</sup> «Quizás sea Avicebrón, en su *Fons Vitae* (j), quien, desde una óptica hebrea, haya llevado a cabo la mayor reivindicación posible de la idea de materia, dentro del creacionismo, con su tesis de la *materia universalis*». Bueno, *Materia*, op. Cit., p. 69. «Según esto, el dinamismo o el energetismo del materialismo moderno podrían ser considerados, en gran medida, como la reconstrucción racional y científica del modo cristiano de entender el cuerpo, a saber, como un accidente que no es otra cosa sino expresión de un principio él mismo material, pero inextenso o, al menos, previo a la cantidad». Ibid., p. 60.

<sup>989</sup> «Esta es la explicación que se infiere del voto que he concedido, de la que ofrecemos un resumen: el ser, el medio espacial y el devenir, tres cosas diferenciadas, y desde antes de que naciera el cielo». Platón, *Timeo*, 52d, ed. Calvo Zamora, op. Cit., p. 259. En rigor, Aristóteles tampoco escapa del todo a esta distinción, ya que dice que sólo el tiempo, el movimiento y el pensamiento son infinitos y eternos. Además, en la *Física* (IVa) admite que el lugar, que tiene tres dimensiones sin ser un cuerpo (es su condición de posibilidad), no tiene, sin embargo, ni materia ni forma.

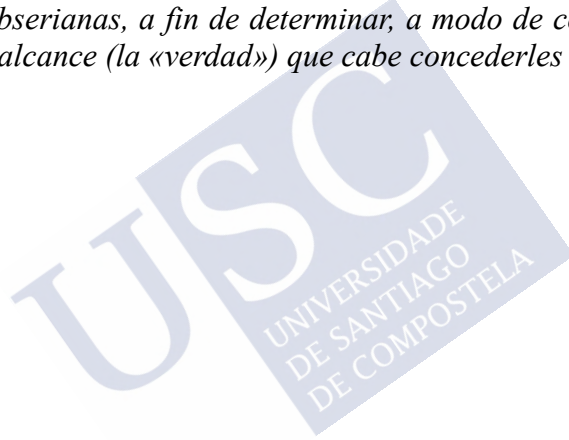


apriorístico dimensional-ascendente que proyectó sobre las reliquias y los relatos de la historia; 2) la concepción de un «tiempo cualitativo» (inmensurable) de ningún modo es exclusiva de la contemporaneidad; de hecho, incluso la hemos encontrado expresada con el mismo término que emplea Gebser, *achronon*, en muchos autores varios siglos anteriores a él: se remonta, como mínimo, a Filón de Alejandría; 3) el *achronon* que Gebser predica del origen es homólogo al eterno *nun* que Parménides predica del ser; 4) la concepción de la inmortalidad del alma está vinculada a esta concepción del eterno presente de lo uno; 6) la distinción gebseriana entre un tiempo cuantitativo y un *achronon* «cualitativo» tiene una prefiguración presocrática en la distinción de Ferecides o Píndaro entre Crono y Chronos, y una formulación clásica en la distinción platónica entre *chronos* y *aión*; 7) la divinización gebseriana del *presente* en tanto tiempo trascendente que «conecta» (que «actualiza») la dimensión temporal mundana (cuantitativa) con la dimensión metafísica del *achronon* originario (cualitativo) tiene un correlato antiguo en la divinización griega del *kairós* y la divinización hindú del *Kala*; 8) las ideas gebserianas de origen, *achronon* y lo espiritual, en tanto principios mitológicos que «estaban antes de la creación del tiempo» pueden ser coordinadas con las tríadas primitivas susodichas de Ferecides y Platón.



# BALANCE GENERAL Y CONCLUSIONES

*En el apartado final que sigue intentaremos sintetizar los resultados obtenidos en la investigación arqueológica precedente (φ1), para luego ensayar una serie de reformulaciones críticas de las principales tesis gebserianas, a fin de determinar, a modo de conclusión, el alcance (la «verdad») que cabe concederles (φ2-5).*





## **Φ1. RECAPITULACIÓN DE LAS IDEAS QUE COORDINAN *ORIGEN Y PRESENTE* A PARTIR DE LA ARQUEOLOGÍA PROPUESTA**

Como ya anticipamos en la introducción de este trabajo, y como convendrá el lector tras el recorrido realizado, podemos afirmar con seguridad que ninguno de los atributos que Gebser profetiza para la supuesta Nueva Era espiritual –cuyo advenimiento busca demostrar en OP– son exclusivos de ésta, ni se «manifiestan» (formulan) por primera vez cuando nuestro autor pretende, a saber, en la época contemporánea.

**φ 1.1.** *Origen y Presente* se abre con el anuncio de una «crisis mundial» de índole «espiritual» (una «crisis de la moral religiosa», podríamos traducir). Este es un proceder típico de la literatura apocalíptica, cuyas primeras formulaciones (aunque reservadas para el «mundo» local conocido en sus respectivas épocas) las encontramos documentadas ya en textos egipcios más de un milenio anteriores a Cristo (*Profecía de Nefertiti*, *Admoniciones de Ipuwar*), así como en la literatura griega (Edad de Hierro del *Mito de las razas hesiódico*) y en la literatura semítica-araméa (Inscripciones sibilinas de Deir Alla).

Gebser no oculta que su principal referente histórico es la “Era Axial” introducida por Cristo –a quien atribuye un carácter numinoso y redentor–, y profetiza que con el «mundo aperspectívico» (la Nueva Era) advendrá un «cristianismo integral». Según él, «lo integral» sería lo característico de la «nueva estructura de conciencia», pero lo cierto es que la integridad es una obsesión religiosa muy antigua, ligada a la pureza de una totalidad simple: integral es el ser humano del Paraíso bíblico en su *contemplación* con el Dios aristotélico, cuando todavía no se habría alienado (*i.e.*, contaminado con otros intereses). Y Gebser no era del todo ajeno a esta conexión cuando afirmaba que el mundo de la «estructura de conciencia arcaica» era lo más parecido al Paraíso de la Biblia, el de la «vida libre del origen» que pretende «actualizar» con la «estructura de conciencia integral». Esta retórica de la «actualización» no alude a otra cosa que a la antigua pretensión de restaurar el reino de Dios (a menudo identificado con un rey), de la que, con diferentes

formulaciones, también encontramos ejemplos en la literatura egipcia (*Profecía de Nefertiti*), en la doctrina mazdeísta (la victoria de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu al final del ciclo cósmico), en el Antiguo Testamento (*Isaías*, *Ezequiel*, etc.), en la poesía de Virgilio inspirada en los oráculos sibilinos (*Égloga cuarta*), etc. Pero tampoco el mito del Paraíso fue una invención del Génesis judío, ni su proyección al futuro un invento de la escatología judeocristiana. El modelo abstracto de la armonía originaria puede encontrarse en Platón (ideas eternas cuyo reflejo mundano es temporal y degradado), Aristóteles (para quien lo perfecto antecede a lo imperfecto, tanto en el orden lógico como en la naturaleza) y en el *Libro de los Ritos* confuciano (la Gran Unidad celeste). Por su parte, jardines edénicos generalmente proyectados al pasado en los que el hombre vive sin complicaciones en compañía de los dioses existen en la literatura egipcia antigua (Campos de Juncos de los *Textos de las Pirámides*), en la mitología griega de Hesíodo (Mito de Pandora, Edad de oro crónida, Isla de los Bienaventurados, Jardín de las Hespérides), en la literatura china antigua (*Tratado de la perfecta vacuidad*), etc., y su proyección al futuro ya será objeto de mofa para los comediantes antiguos (p.e., Ferécates, *Los persas*).

No obstante, el esquema historiológico reconstitutivo (la *apokatástasis*) que se expone en *Origen y Presente* —mediante la doctrina emanantista de las «estructuras de conciencia»— tiene un refuerzo aritmético-geométrico (filosófico, teológico) que hace más complejos estos antiquísimos delirios mitológicos de una armonía preestablecida. Y, al tiempo que Gebser parapeta su doctrina detrás de ellos, la embadurna también de incongruencias y falsedades insalvables.

Gebser caracteriza la Nueva Era de la «estructura de conciencia aperspectívica» por la «tendencia a la totalidad» que encarnaría la supuestamente incipiente simbología de la esfera, la cual vendría a superar el «dualismo triangular» de la «estructura de conciencia mental». Pero, paradójicamente, la esfera fue precisamente la primera figura que se utilizó para representar la totalización geométrica del cosmos ya desde Anaximandro de Mileto, así como la forma atribuida al Dios Uno de Jenófanes, al Ser de Parménides y a la Amistad o *Esfero* de Empédocles en una época en que, según la doctrina gebseriana, tal

asociación habría sido imposible. Es más, incluso la «gnoseología triangular» que Gebser asocia a la «estructura de conciencia mental» habría sido en este sentido un poco posterior a la «gnoseología esférica», ya que el primer registro que hemos encontrado de una obsesión por una trinidad trascendental se debe al pitagórico Ion de Chios –aunque también aparece en el *Upanishad del Bosque* (bastantes siglos antes, en todo caso, de convertirse en doctrina cristiana)–. Sea como fuere, tanto la «ontología triangular» como la «ontología esférica» (es decir, la atribución de estas formas al «*ontos* general») aparecen con esta metafísica presocrática fundada en los descubrimientos geométricos. Pretender que una representa la «estructura de conciencia» de las épocas antigua, medieval y moderna, y otra la de la época contemporánea sin apelar a otros referenciales que podrían reforzar esta asociación (aunque en otro plano: por ejemplo, la circunnavegación moderna del globo terrestre reforzaría la imagen esférica del mundo) resulta excesivo, cuando no tramposo. Además, incluso si asumimos el ingenuo formalismo gnoseológico de nuestro autor, resulta que la noción de «aperspectiva» (la perspectiva absoluta que la Teología atribuía a Dios) que Gebser acuña para definir la Nueva Era –siguiendo una confección gramatológica similar a la del concepto «apercepción»–, ya está sugerida en Demócrito: «La esfera es toda ella una especie de ángulo (*pues si todo lo que se dobla forma un ángulo, la esfera que toda ella está doblada es toda ella un ángulo*)».

Por otro lado, tampoco la teoría de que la totalidad (o la tendencia a totalizar) es una característica novedosa de esa «estructura de conciencia aperspectívica» que adviene en el mundo contemporáneo tiene un mínimo de consistencia: toda «visión del mundo» que se intenta fundamentar ontológicamente tiende a la totalización, algo evidente sobre todo en los sistemas monistas como el de Gebser (que, lejos de aparecer en el mundo contemporáneo, se retrotraen al monismo de la sustancia de la metafísica presocrática), y esta obsesión por la totalidad, donde se expresa con mayor afectación e *inconsciencia* es en las aspiraciones místicas de los autores gnósticos (autores de los que Gebser, a pesar de sus críticas, sería un representante paradigmático). De hecho, antes de que nuestro autor invocara la «totalidad» como un sueño escatológico para la Nueva Era, ésta ya había sido «propiedad»

de los dioses de las más variadas tradiciones (el Ra egipcio, el Zeus órfico, el Jahvé judío, etc.) e incluso había servido para denominar el mundo («todo esto») antes de que se hubiese acuñado un término para ello (el *τάδε πάντα* griego, el *sárvam idám* védico, etc.).

Algo parecido habría que decir de la supuesta «concienciación del tiempo» que, según Gebser, se habría dado en el mundo contemporáneo, una atribución tanto más gratuita cuanto a este nuevo concepto de tiempo lo denomina *achronon*: pues el *achronon* (lo atemporal) es la temporalidad que la teología atribuyó tradicionalmente a Dios, y de este concepto hay registros en autores tan distantes de la época contemporánea como Filón de Alejandría (quien usa exactamente el mismo término). Además, de la divinización gebseriana de ese «tiempo cualitativo» con el que lo confunde (un tiempo que divide y crea pero que no puede ser dividido) se pueden rastrear ejemplos en la literatura antigua de diferentes tradiciones (el Ra egipcio como Dios de la Eternidad, la deidad suprema Zurvan de la religión zurvanita, el dios primordial Kala de algunos textos hindúes, etc.). Pero también los griegos antiguos, a quienes Gebser acusaba de ser «ciegos al tiempo», habían divinizado de modo semejante a *Chronos*: Ferecides, Píndaro, Esquilo, Sófocles, por citar algunos (y quizás también Pítaco de Mitilene, Tales de Mileto, Simónides de Ceos, etc.).

En este contexto, resulta irónico que ya los pitagóricos hubiesen identificado el tiempo (*Chronos*) con la esfera (que abarcaría el mundo), dos atributos cuya «concienciación» habría irrumpido, según Gebser, en la época contemporánea. Y, con la misma, también del «presente originario» con el que se extasía Gebser (a través del cual, «estructura de conciencia integral» mediante, se «actualizaría» el origen) tiene en el eterno «ahora» (*nun*) del ser de Parménides (cuya «concienciación» pretende activar su famoso poema) un atributo homólogo que le precede en milenios y coherencia. Y decimos coherencia porque la doctrina de Parménides implicaba al menos la negación de la creación *ex nihilo*, un dogma que Gebser sí conjuga en su doctrina del *origen* sin que apenas se agite su «falsa conciencia».

φ 1.2. El sistema gebseriano se puede reducir prácticamente en su integridad a un sincretismo de las ideas cristalizadas en la metafísica presocrática y su posterior aquilatación teológica con el cristianismo neoplatónico. Si tomamos a Tales de Mileto y a Orígenes de Alejandría como piedras angulares (aunque podemos dilatar el arco temporal a Hesíodo y Jerónimo de Estridón), veremos que, a partir de las ideas desarrolladas en los aproximadamente nueve siglos que los separan, se pueden reconstruir las líneas maestras del pensamiento gebseriano.

Apoyándose en las operaciones tecno-geométricas que le permitieron pensar una nueva totalización del mundo, Tales sustancializó un elemento como «origen» (*arjé*) de todo cuanto existe, el agua, que compartiría con el «origen espiritual» gebseriano, además de su monismo metafísico, una característica fundamental: la transparencia (una cualidad que Gebser insiste en reservar para su Nueva Era). Esta *trans-apariencia* permitiría «ver» la unidad fundamental de la realidad «más allá» de la opacidad plural de los fenómenos aparentes en que se manifiesta. Lejos de ser una pretensión novedosa, la «concienciación de lo invisible» es un componente esencial de las doctrinas del Ser de Parménides, del Uno plotiniano o del Dios cristiano de San Pablo, Orígenes et al. (un antecedente de este «ocultismo» lo podríamos situar en los juegos ontológicos que hacían los sacerdotes del Ra egipcio, el Apolo delfico o el Brahman hindú, al considerarlos dioses que quedaban ocultos detrás de su manifestación en el disco solar).

Anaximandro llevará la sustancia de Tales a un plano, si cabe, más metafísico, al borrar el referencial «originario» (el agua) que permitió pensarlo, para hipostasiar uno de los atributos que pudo percibir tanto en el *arjé* acuático de su maestro como en la esfera que él mismo había construido: la ilimitación y la contigüidad indistinta de sus partes. El *arjé* («origen») como *ápeiron* se cargaba así no solo de una oscuridad ontológica que desbordaba por completo el mundo conocido («reconstruido»), sino sobre todo de un misterio epistemológico que, hipostasiado, pareciera ejercer el papel de una agencia simple e inmortal (divina, como diría Aristóteles) que regía y del que procedía el cosmos (concepto que también acuñaría Anaximandro). En su dialéctica con el



cosmos (o los sucesivos cosmos), el *ápeiron* acósmico representaría un reservorio potencial intemporal para el tránsito temporal (cosmo-histórico) de las cosas, tras cuya procesión delimitante retornarían a su *origen ilimitado*. En esta procesión se encontraría esbozado el esquema de las *apokatástasis* escatológicas estoicas, neoplatónicas y cristianas (también la gebseriana). Pero lo ilimitado, además de encarnar (etic) la sustancia ontológica-general, pasaría a caracterizar a menudo las representaciones de la Edad de Oro, una época de abundancia ilimitada de recursos y, sobre todo, una época en la que todavía no se habría repartido (racionalizado) la tierra poniendo límites a las propiedades de cada uno (una particular proyección al futuro de un «Nuevo Mundo ilimitado» –aunque bastante más positiva que la gebseriana– la encontraríamos en la *Medea* de Séneca). Es esta «arracionalidad ilimitada» de los orígenes la que, según Gebser, habría disfrutado el hombre de la «estructura de conciencia arcaica». Además, el *ápeiron* de Anaximandro se encontraría fuera del tiempo (del *chronon*), al igual que sucede con el «origen» gebseriano, que es *achronon*, y que se identificaría con la «estructura de conciencia arcaica» situada «antes del espacio y del tiempo». Frente a él, las cosas del cosmos estarían regidas por el tiempo («para que sean juzgadas según su orden»), entidad sustantiva a la que Anaximandro parece otorgar cierto poder divino, cuasi providencial, como sucede en Gebser.

Pero el modelo para este «orden del tiempo» lo encontraría Gebser en otros filósofos: los pitagóricos. La doctrina gebseriana de las emanaciones de las dimensiones de la conciencia-mundo a lo largo de la historia seguiría una progresión aritmética como la de la tetractis pitagórica, pero partiendo de su resultado: el todo puesto en el origen, cuya «concienciación» se consolida al final de la historia. Así, la década se podría identificar con la «estructura de conciencia arcaica» (que Gebser mantiene en su pureza iconoclasta e identifica con el conjunto vacío de la amensión cero), y las sucesivas se podrían identificar con el uno (la mágica, unidimensional), el dos (mítica, bidimensional), el tres (mental, tridimensional) y el cuatro (integral, tetradimensional). Con el cuatro, la tetractis alcanzaría la igualdad con la década («actualización del origen»), diluyéndose en ella y dando lugar a un nuevo inicio.

En este sentido, tampoco la doctrina soteriológica gebseriana basada en la «concienciación del origen» dice nada que no se les hubiese ocurrido a los antiguos: Alcmeón de Crotona sostenía que «los hombres mueren porque no son capaces de enlazar el principio con el fin» (ya que, como dirá Heráclito, principio y fin son indiferentes en el contorno del círculo, pues éste es «ilimitado»), dando a entender que la inmortalidad es propia de los entes cuyo movimiento es circular (como los astros), algo que reafirmará Aristóteles. Así mismo, Platón insistía en que los pensamientos debían adecuar sus movimientos a los de las revoluciones del universo para restaurar su naturaleza originaria (divina) y alcanzar la inmortalidad del intelecto. Sin ambiciones soteriológicas conocidas, una particular actualización del «origen» (de la Edad de Oro de Crono, la «estructura de conciencia arcaica» gebseriana) también era objeto de las festividades de Cronia (romanizadas como Saturnalia) durante unos días al año, y los cínicos como Diógenes «actualizaban» a su manera el «origen» mientras les duraban las ganas.

En cuanto a la teoría del tránsito de un mundo a otro, en la antigüedad también se propusieron varios modelos similares al gebseriano. Las primeras metafísicas de la sustancia derivaban los sucesivos elementos por transformación de un primero al que regresaban al final del ciclo cósmico (y a estos elementos también se los denominaba mundos). Con Empédocles, quien quizás también se inspiraba en la tetractis pitagórica, esta doctrina elemental se sistematizaría en torno a cuatro términos (raíces) que obtenían su eterno movimiento (su alma) de su «abrazo» en la esfera del ser (la integración gebseriana). En el tránsito de una organización cósmica a otra se produciría un hiato acósmico por el que asomaba la extática armonía perdida (cuando reinaba el Amor, antes de la llegada de la Discordia); según Gebser, en el momento de cada mutación de conciencia-mundo se transparenta el «origen». Para las tres fases internas que Gebser contempla en el desarrollo de cada uno de sus mundos (periodo eficiente, periodo deficiente y periodo mutacional) Pseudo-Ocelo Lucano ofrece un modelo casi idéntico, y el cosmos de los pitagóricos (según reporta Sexto Empírico) describía sus momentos también por analogía con los saltos entre proporciones armónicas (recuérdese el

«salto decisivo» que, según nuestro autor, afronta la humanidad en cada periodo mutacional, sobre todo en su presente).

En línea con los *saltacionistas*, según Gebser, el cambio de una «estructura» a otra es drástico. Esta discontinuidad se vería reforzada por la atribución de figuras geométricas a cada una de estas estructuras, las cuales, no obstante, se suceden siguiendo un modelo aditivo-dimensional semejante al de la teoría del flujo de cuño pitagórico (que es más bien continuista) y no, como cabría esperar, teniendo como base los sólidos matemáticos consolidados por Teeteto, que son precisamente cinco como las «estructuras de conciencia» gebserianas, y que también fueron llamados «mundos» al menos desde Platón.

En este sentido, teorías antiguas que hablasen de «cinco mundos» existen muchas y tienen orígenes diversos. La doctrina de los cinco elementos es una (en Grecia aparece sistematizada por primera vez en el *Epínomis* de un discípulo de Platón, aunque ya podría estar sugerida en Filolao; en la India se esboza de diferentes modos en los *Upanishads* y parece asentada en el *Aitareya*; en China, aunque con elementos diferentes, la doctrina de cinco está consolidada en el siglo IV a.C.); la astrología de los cinco planetas conocidos en la antigüedad es otra y se encuentra en varias tradiciones (Egipto, Babilonia, Grecia, etc.); pero la más antigua quizás sea la organización deíctica del entorno en cuatro regiones más el cielo (cuatro puntos cardinales más el cénit), de la que ya hay rastro en los vedas y en algunos textos egipcios del milenio II a.C. (Estela de Tutmosis III). De una combinación particular de estos referenciales (quizás reforzada por el quinarismo más «a mano» –el de los cinco dedos de nuestras extremidades prensiles que sugiere Plutarco–) procederían las cinco regiones en que organiza Homero el mundo, y quizás también los cinco receptáculos de Ferecides y las cinco moradas del Dios maniqueo. De entre todos estos, los quinarismos que más se asemejan a la doctrina gebseriana serían los esquemas de correspondencias entre cinco elementos y otras cualidades ajenas de lo más variopintas (sentidos corporales, partes anatómicas, capacidades intelectuales, planetas, puntos cardinales, regiones cósmicas, estaciones del año, vientos, razas, pueblos, virtudes, sabores, colores, regiones celestes, reyes, dioses, personalidades divinas, etc.),

de las que existen varios ejemplos, algunos recogidos en los apéndices –en la literatura del hinduismo (referida al Purusha, en el *Yajurveda* y el *Atharvaveda*; referida al Sama, en el *Chandogya Upanishad*; referida al Brahman, en el *Svetasvatara Upanishad*; referida al Atman, en el *Taittiriya Upanishad*, etc.), del budismo (la interpretación de la Escuela Tientai del Budismo Mahayana del *Sutra del Loto*, los Thaganatas del *Vajrayana* tibetano), del confucianismo y del taoísmo (*Hong Fan*, Tseu-Yeu, Zou Yan, etc.)–, y otros presentados en el *corpus* del trabajo (pitagorismo, maniqueísmo, judaísmo cabalístico, etc.).

Según lo expuesto en los apéndices, la estratificación de la conciencia (o del alma, o del hombre primordial) en cinco partes también tiene varios antecedentes antiguos, cuyas doctrinas sobre el conocimiento de estas «partes» compartirían un objetivo soteriológico con la gebseriana: la superación del ego individual y su disolución en la basta unidad de lo ilimitado universal. En el *Upanishad del Bosque* se divide el Atman primordial en cinco partes, de las cuales la mente, se dice, es el auténtico Atman (del mismo modo que la «estructura de conciencia arcaica» es la que se identifica con el origen en la doctrina gebseriana). En el posterior *Taittiriya Upanishad* se divide el *atman* (alma) individual en cinco pliegues o capas (*panchakoshas*) –Prana, Vyana, Apana, Udana y Samana–, cuyo conocimiento y liberación es necesario para que el *atman* se diluya en el no-yo del *anatman* (en el «origen» gebseriano, el cual también se describe según cualidades privativas: arracional, aperspectívico, etc.). Esta doctrina se desarrollará después en la corriente del Vedanta Advaita.

En el *Samyutta Nikaya* (*Mahavagga*) del Budismo Theravada encontramos una doctrina de «cinco fuerzas» (*pañca balani*) vinculadas a «cinco facultades espirituales» (*pañc'indriyani*): la fe (*saddh-indriya*), la energía (*viriy-indriya*), la focalización (*sat-indriya*), la concentración (*samadhi-indriya*) y la sabiduría o discernimiento (*paññ-indriya*). Esta última, la sabiduría, ejercería un papel homólogo al de la «estructura de conciencia integral» en la doctrina gebseriana. Quien cultive estas cinco fuerzas y supere los cinco obstáculos que le deparan, liberará su conciencia y alcanzará el Nirvana (la «transparencia» o «veritación» del «origen divino espiritual» según la doctrina gebseriana). Otra doctrina

similar a esta, también del Budismo Theravada, es la de los «cinco agregados» (*Pañcaskhandha*) expuesta en el *Khandhavagga* del *Samyutta Nikaya*: forma y cuerpo material (*rupa*), sensaciones (*vedana*), percepciones (*samjna*), actividad mental productora-volitiva (*sankhara*) y conciencia o intelecto cognoscitivo (*vijnana*). La meditación tendría por objeto la purificación de estos cinco agregados, pues se consideran una realidad inestable e ilusoria de la que uno debe liberarse para poder acceder a la «corriente energética» que está en su origen indistinto.

Por fin, como se indica en los apéndices, también en el Zoroastrismo (en los *Yast* recopilados en el *Zend-Avesta*) encontramos una composición quinary del hombre (concretamente de aquellos primeros hombres que escucharon las enseñanzas Ahura Mazda): *ahu* (el espíritu vital), *daena* (la conciencia), *baodhō* (la percepción), *urvan* (el alma) y *Fravashi*. Y una clasificación similar se encuentra en el *Libro de los muertos* egipcio (cap. 188). Por su parte, Platón ofrece en la *Carta VII* una estratificación quinary del proceso cognitivo (nombre, definición, imagen, conocimiento y objeto en sí) que nos recuerda a algunas doctrinas del Budismo, y que, en suma, también se podría coordinar con la “psicogénesis” expuesta en la doctrina gebseriana de las sucesivas «estructuras de conciencia».

¶ 1.3. En Empédocles aparece formulada la teoría de que «lo semejante conoce lo semejante», es decir, la teoría de que podemos conocer las «cuatro raíces» porque las tenemos incorporadas en nuestra propia estructura cognitiva, lo cual constituye un esbozo primitivo (aunque «simétrico») del idealismo epistemológico gebseriano («asimétrico», ya que en Gebser es la conciencia la que proyecta –crea– el mundo). La hipóstasis de una conciencia trascendental (entendimiento, inteligencia, logos) regidora del mundo, atribuida en un principio a Dios o a la naturaleza, se puede considerar esbozada en Jenófanes, Diógenes de Apolonia e incluso Heráclito, y se definirá sobre todo a partir del *Nous* de Anaxágoras (como parece evidente en los comentarios al Papiro de Derveni; en la India, el *manas* –la mente– se hipostasía en algunos *Upanishads*). Según Platón, el universo se produjo de una mezcla de necesidad e inteligencia, dominando esta

última a la primera, y el atomista Ecfanto de Siracusa sostuvo que el cosmos estaba gobernado por la Providencia (mente o alma), siendo una forma o manifestación de ella, de ahí su esfericidad (esfericidad que también le habría otorgado el demiurgo platónico). Por su parte, los estoicos insistirán en que la Providencia dirige el cosmos hacia una conflagración universal, idea que ya tenía sus antecedentes en la *ekpyrosis* heraclítea, la disolución cíclica del mundo del brahmanismo y la cosmogonía zoroástrica. Así pues, tanto la teoría de que la mente proyecta el mundo a partir de formas puras («esencias») –las cuales Gebser llama «estructuras de conciencia»–, como la teoría de que estas esencias o «formas fundamentales» (símbolos, arquetipos, son otros términos que usa Gebser) son a priori que modelan el mundo, como la tesis de que existe una Providencia que rige el curso de los acontecimientos siguiendo un esquema enteléquico (un sentido que Gebser relaciona con la etimología originaria del término alemán *Geschichte*, historia) hasta culminar en una *apokatástasis* cosmológica, todas ellas ya se encontraban perfectamente asentadas en la antigüedad. Y será quizás la obra de Plotino la que presente mayor grado de sutileza en estas cuestiones, anticipando buena parte de la terminología gebseriana («actualización», «cualidad», «manifestación», «atemporalidad», «interioridad», «despliegue», «mutación», «alma – conciencia– creadora», «plenitud del ser», el Bien Supremo definido por atributos privativos –*ámorphos*, *aneideos*–, etc.).

La «conexión ideológica» entre esa mente universal que proyecta y gobierna el mundo y la mente humana se habría producido según diversos recorridos. El más inmediato consiste en la analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo del mundo (el micro y el macrocosmos), conexión que ya se habría esbozado con el mito del *Purusha* védico (aunque la analogía con otros animales también existe, principalmente a partir del mito del huevo del mundo). El equilibrio enantiológico del cuerpo humano y el flujo circular de sus humores fue un principio de salubridad en la medicina antigua que tenía su correlato en la teoría del universo ordenado (cosmos). Los pitagóricos abstraerán la analogía a un animal universal (*anima mundi*) que respira el infinito que le rodea, y por eso será el aire, según Anaxímenes, el elemento del que obtienen la mente (identificada con el principio anímico) tanto el



macro como el microcosmos. La idea se afinará con Demócrito, para quien el hombre es un mundo en miniatura que obtiene su alma de respirar partículas atómicas esféricas. Y otros, como ya Eurípides y los órficos (y, a su modo, el *Chandogya Upanishad*), justificarán la inmortalidad de la mente por su procedencia del éter, cuya divina eternidad se asociaba, como ya hemos dicho, a la perfecta circularidad de sus movimientos. Esta teoría también la sostendrían, con matices, Platón y Aristóteles, quienes buscarían emular la «contemplación» recursiva de esa mente pura universal. Además, curiosamente, ya Platón, recurriendo a un juego etimológico de regusto gebseriano, derivará el nombre de Crono (el dios del tiempo y padre de Zeus que reinaba en la edad de oro) de *kóros nou*, la «pureza sin mezcla de la mente» (*Crátilo*, 396b), de modo que establecía un vínculo entre la «mente pura» y el «tiempo», algo que hará Gebser al decir de la «estructura de conciencia arcaica» que «es el tiempo».

Teniendo en cuenta que la analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo del mundo era ya muy antigua, una vez acumulados y organizados los suficientes registros históricos, era de esperar que se estableciese una nueva analogía entre el desarrollo del cuerpo humano y el desarrollo de la historia universal. Este sujeto de la historia se «encarnaría» principalmente en función de dos aspiraciones universalistas: la política de los imperios y la proselitista de las religiones. De Polibio es el primer testimonio que da cuenta de la primera tomando el caso del Imperio romano, y también a él debemos la teoría de que su constitución sigue una «estructura orgánica» que determina su dialéctica con otros imperios (como determinada está, según Gebser, la dialéctica entre las sucesivas estructuras de conciencia). Por su parte, de la segunda es la Iglesia católica la primera institución religiosa en formular esta universalidad como un principio esencial de su doctrina, facilitando, además, la analogía entre la vida individual y la historia universal por su identificación con el «cuerpo de cristo». No obstante, confusiones de ambos recorridos «universalistas» existían ya con anterioridad (la figura del dios-rey) y existirán con posteridad (Imperio católico romano, español, etc.). La Teoría de la Historia seguida por Gebser en su doctrina de las «estructuras de conciencia» universales se podría considerar, según esto, una



derivación idealista-antropológica de la aspiración universalista del proselitismo cristiano: la psicogénesis de la «conciencia moral religiosa».

Para idear esta psicogénesis, cuya compleción (madurez) se pretendía haber alcanzado en la contemporaneidad, el «modelo originario» había sido el conocido mito de las edades, pero fundido, en su versión ascendente, con el esquema escatológico de la *apokatástasis* (restitución «renacentista»), del cual también encontramos varios precedentes quenarios en la antigüedad.

Séneca dividió la historia de Roma en cinco edades por analogía con la vida humana, con la diferencia de que la última edad no anunciaba la muerte del Imperio, sino la renovación de su infancia, su renacimiento (al igual que en la doctrina de Gebser). Algo similar hizo Lucio Anneo Floro. Esta historización se mezclará con la religiosa sobre todo a partir de Eusebio y Lactancio; según Jerónimo de Estridón y Orosio de Braga, las cuatro monarquías sucesivas de las que hablaba Daniel (oro, plata, bronce y hierro) habrían preparado el camino para la llegada del reino de Cristo (el quinto y último, el que reintegraría a todos los pueblos bajo un mismo mando, al modo de la «estructura de conciencia integral» en la doctrina gebseriana).

Prescindiendo de los referenciales políticos, Orígenes dividirá en cinco edades la historia del mundo (cada una de ellas marcada por el nacimiento sucesivo de Adán, Noé, Abraham, Moisés y Cristo) inspirándose en la “parábola de los obreros de la viña de la hora undécima” del *Evangelio de San Mateo* (20:1-16), donde se comparan los cinco momentos de esta rutina con el Reino de los Cielos (nótese que en algunas escrituras hindúes y judías ya se comparaba un día en la vida de Dios con el tiempo transcurrido en toda la historia del mundo, metáfora que podría haber facilitado la aplicación de la división del día a la división de la historia). El papel de Cristo sería el de un nuevo Adán que restituía el reino de Dios en la tierra; del mismo modo que la «estructura de conciencia integral» es en Gebser una actualización de la arcaica y restituye el poder del «origen» en el mundo. Gregorio Magno suscribirá la misma periodización.

Nuestro autor parece evitar toda mención a cualquiera de estas estratificaciones. Su esquema emanantista de «revelación progresiva» le llevaba a sentenciar que los antiguos eran «ciegos» a la temporalidad (es decir, incapaces de pensar «históricamente») y también sugerir que sus «estructuras de conciencia» (la mítica y la mental) les impedían concebir organizaciones de términos que no fuesen binaristas o trialistas. Nada más lejos de la realidad, además de los ejemplos ya vistos, la primera historización completa que nos ha llegado, el Mito de las Edades de Hesíodo (que Gebser parece ignorar), estratifica su historia en función de cinco razas siguiendo un esquema lineal decadente bastante similar al de nuestro autor. Este esquema lineal de la historia (no circular, como pretendió cierta historiografía idealista) tiene sus ejemplos más primitivos en las listas de reyes sumerias, acacias y egipcias (así como en mitos como el de *Atrahasis* o el de la *Vaca Celeste*), en las que, por lo general, se pasa de una época gobernada por los dioses a otras en que lo hacen los reyes mortales propiamente históricos. Pero también la idea de una *translatio sapientiae* se habría esbozado ya en el diálogo entre egipcios, frigios, fenicios y griegos (cf. el relato egipcio de *Unamón*, Heródoto, Platón, etc.).

En este sentido, debemos negar que las nociones de progreso y evolución contra las que escribe Gebser (y que según él habrían comenzado con Vico) sean un invento de la modernidad (de la «estructura de conciencia mental deficiente»), pues también los antiguos las conocían (cf. Sanjuniatón, Anaximandro, Hesíodo, Jenófanes, Sófocles, Hipócrates, Critias, Protágoras, Mosquiún, Platón, Diodoro Sículo, Séneca, Plinio, etc.). Pero lo que resulta indecente es que Gebser rechace de plano estos conceptos para luego reintroducirlos a escondidas en su doctrina emanantista de la conciencia (pues acaba admitiendo que en ella sí se produce un «progreso»; OP, p. 205). Y es que, en efecto, según su doctrina, las dimensiones de la conciencia progresarían en el pleno sentido que cabe atribuir a esta palabra, pues aumentan y se superponen siguiendo una operación aritmética de lo más ingenua; una progresión que, por cierto, ya se había fundido con una doctrina emanantista (y procesionista) análoga a la gebseriana en las teorías de los autores neoplatónicos (Orígenes, Proclo, etc.) en quienes el proceso cosmogónico alcanza su perfección integral (su consumación)

al final de la historia, cuando el mundo se reintegra en la unidad originaria. La confusa teoría gebseriana poco añade a este esquema.

Teniendo en cuenta todo lo precedente, a nuestro juicio, en torno al siglo tres de la era cristiana se habían “manifestado” ya prácticamente todas las ideas que coordinan el pensamiento de nuestro autor, y creemos que las doctrinas gnósticas, concretamente las maniqueas, cuentan con un entramado de hipóstasis de «orientación gebseriana» bastante considerable. Con la doctrina medieval de la cábala judía sobre los cinco mundos (*olamot*), la similitud del sistema gebseriano con estas corrientes nos parece ya más que evidente. No obstante, y puesto que el profetismo gebseriano se declara cristiano, cabe apuntar que también dentro del cristianismo encontramos teorías sobre nuevas eras «espirituales» en muchos siglos anteriores a la de nuestro autor y que, en «espíritu» semejante al suyo, se erigían contra el «racionalismo de la doctrina automatizada» (la evangelización ortogramática) de la Iglesia católica o del poder político de turno: Montano (s. II), Mani (s. III), Prisciliano (s. IV), Mahoma y el Islam (s. VII), Abu Isa y el caraísmo (s. VIII), Joaquín de Fiore (XII) y sus seguidores (p.e. Gerardo de Borgo, s. XIII), los franciscanos de la *ecclesia spiritualis* (p.e. Agustín Trionfo, s. XIV), cabalistas como Abraham Abulafia (s. XIV), renacentistas como Savonarola o Giovanni Nesi (s. XV), protestantes como Valentin Krautwald, Thomas Müntzer o Melchior Hoffman (s. XVI), antitrinitarios como Miguel Servet (s. XVI), eruditos como Guillaume Postel (s. XVI), los *Levellers* de la Revolución inglesa (s. XVII), utopistas como Tommaso Campanella (s. XVII), los futurólogos del Quinto Imperio (p.e. el portugués António Vieira, s. XVII), Emanuel Swedenborg y su *Nueva Jerusalén* (s. XVIII), Eugène Vintras y su *Evangelio Eterno* (s. XIX), Krause y la masonería universal (s. XIX), Baha'ullah y el Bahaísmo (s. XIX), Joseph Smith y el mormonismo (s. XIX), Miller y el adventismo americano (s. XIX), los Testigos de Jehová (sobre todo tras 1914), los cosmistas rusos (Nikolái Fiódorov o Vladímir Soloviov, s. XIX), etc., son solo algunos ejemplos.

## **Φ2. REFORMULACIÓN DEL ESPIRITUALISMO DE LA CONCIENCIA GEBSERIANO DESDE LAS COORDENADAS DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO. OP, UNA «METAFÍSICA DE LA PRESENCIA»**

Si nos fijamos en el esquema general del pensamiento gebseriano tal y como se expone en OP, las coordenadas ontológicas más inmediatas en función de las cuales nuestro autor organiza la *omnitudo rerum* están constituidas por cinco «esencias megáricas» praetermundanas (las cinco estructuras de conciencia) y una sustancia espiritual transmunda (el origen). A las primeras las consideraremos expresión de la Ontología especial gebseriana (Mi), mientras que a la segunda la consideraremos expresión de su Ontología general (M).

Las cinco «estructuras de conciencia» se pueden homologar con Ideas o esencias de tipo platónico, es decir, en términos del MF, se tratarían de estructuras terciogenéricas (M3). Pero, en Gebser, al contrario de lo que sucede en Platón, estas esencias se manifiestan por mediación del Ego (E, la conciencia pura o «concienciación» en el sistema gebseriano), un Ego trascendental de cuño kantiano que no se reduce a mera actividad psicológica (segundogenérica, M2). Este Ego trascendental (en el sentido kantiano) se puede considerar el principal reducto del idealismo tras la inversión teológica, por lo que sería poco preciso decir que el sistema gebseriano no representa más que un reflujó del gnosticismo cristiano del siglo II o de determinados metafísicos presocráticos. El pensamiento de Gebser tiene mucho de estas corrientes, es decir, muchas de las hipóstasis que lo configuran ya habían cristalizado en autores presocráticos, neoplatónicos y gnósticos, pero la plataforma desde la que reexpone este tipo de coordenadas ontológicas es «hija de su tiempo», concretamente, es hija del idealismo alemán (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Husserl) y algunos de los temas que aborda, como el problema del tiempo, estaban muy presentes en otros autores de la época (Heidegger o Bergson, por citar algunos).

Es cierto que en Gebser no encontramos el aparato lógico y la precisión conceptual que caracteriza a muchos de los autores canónicos del idealismo, pues, como hemos dicho, su obra está condicionada por unos objetivos mito-históricos que le abocan a esquivar análisis

profundos. Por otro lado, su falta de formación académica (su falta de formación en el rigor y los métodos de la filosofía académica) le lleva a asumir tesis ajenas a menudo contradictorias entre sí. Ello configura un pensamiento inseguro que escapa de las etiquetas con la intención de sustraerse a cualquier tipo de crítica, pues, si uno no tiene una posición definida, difícilmente puede ser atacado. Solo así se explica que Gebser pueda llegar a afirmar que en OP «no se ha expuesto tesis alguna»<sup>990</sup>. Semejante afirmación revela su impostura, pues su obra está plagada de tesis (que ni siquiera se presentan como hipótesis), muchas de ellas fantasiosas, afines al más puro pensamiento mágico. Pero esta pretendida a-postura no impide que su pensamiento pueda ser identificado, al margen de variaciones puntuales, con unas coordenadas ontológicas bien definidas, pues las relaciones que se establecen entre las ideas que lo configuran son objetivas (sobre todo desde el momento en que quedan expuestas sobre el papel). Desde la terminología del Materialismo Filosófico, el pensamiento gebseriano se puede exponer del siguiente modo:

$$[Mi \subset E \subset M] \leftarrow$$

Donde la flecha representa la dirección del *ordo cognoscendi* y los funtores representan las relaciones de inclusión en el *ordo essendi* (Mi está incluida en E, de ahí la fórmula  $Mi \subset E$ , y ambos, a su vez, estarían incluidos en M, que los desborda). M (la Materia Ontológico General) se correspondería con la noción de Origen (Ⓢ) en Gebser. La diferencia fundamental reside en que, mientras en el MF<sup>991</sup> *M* es una idea crítica de la que no se puede partir como un conocimiento positivo ya que representa el pluralismo discontinuista radical de la materia no

<sup>990</sup> OP, p. 746.

<sup>991</sup> Las coordenadas del MF se expresarían con la siguiente fórmula:  $\rightarrow[Mi \subset E \subset M]$ . El *ordo cognoscendi* se invierte: ya no se parte del conocimiento de un absoluto para acceder al mundo (caso del origen gebseriano), sino que se parte del mundo (Mi) y sólo por *regressus* crítico (de E) se habla de M, que ya no es absoluto sino plural y discontinuo (y material, evidentemente). El *E* del MF no debe confundirse con el *E* del Idealismo Trascendental, pues el Ego Trascendental del Materialismo simplemente apela a la propia constitución de la Idea general de Materia a partir de Mi. Véase Bueno, Gustavo, *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974, p. 35. También Bueno, Gustavo, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, pp. 51 y 65 entre otras.

formalizada por (que no ha entrado en relaciones con) los sujetos operatorios (se trata de una idea dialéctica apofática cuyos contenidos se desconocen), en Gebser el Origen –cuyo conocimiento pretende ser positivo (gnosticismo)– representaría una unidad trascendental e inmaterial (monismo espiritual) dotada de atributos divinos, lo que, en rigor, entraría en contradicción con su pretensión de caracterizar a esta totalidad de «arracional» (adjetivo que no tendríamos problemas en aplicar a la Materia Ontológica General, en el sentido de que no hay ninguna conciencia que lo dirija o unifique su *sentido*, pues no es un todo positivo, es decir, no es un todo categorialmente circunscrito). Gebser, en sintonía con la tradición idealista, parte de este absoluto, el Origen (M, o ☉), pretendido como una sustancia agente (espiritual) que se proyecta, a través de la conciencia (E), sobre el mundo (Mi).

Nuestro autor expresa la necesidad de este orden cognoscitivo como sigue: «El origen es presente. Quien sea capaz de percibir esta realidad espiritual habrá superado la confusión de nuestra época y verificará la realidad más grande y decisiva del todo, de ese todo único que siempre es ambas cosas: origen y presente»<sup>992</sup>. El primer paso sería, pues, conocer esta realidad única y totalitaria (metafísica espiritualista). Una vez asumida (sustancializada), servirá de plataforma trascendental para cerrar como «desde fuera» la *omnitud rerum*, lo que se traduce en la aplicación, sobre ese todo, de una estructura apriorística (una armonía preestablecida). De ahí que Gebser pueda decir que «la estructura que hemos encontrado parece descubriarnos los fundamentos de la conciencia»<sup>993</sup>. Pero el «descubrimiento» de esta estructura, como ya hemos sugerido, no supone otra cosa que la hipóstasis de las cuatro dimensiones físicas universalizadas, las cuales, entendidas como esencias separadas, se ponen a procesionar a lo largo de la historia siguiendo una progresión como la de la tetractis pitagórica. Esta historia, dicho sea de paso, es vista como un cuerpo unitario que «evoluciona» conjuntamente en un mismo sentido (ontología especial abstracta emanantista-ascendente). Como es obvio, esta estructura se reforzaría luego con divisiones de la historia que parecían confirmarla,

---

<sup>992</sup> OP, p. 400.

<sup>993</sup> OP, p. 24.



concretamente, a nuestro juicio, con la división tripartita de la historia en base a los diferentes tipos de religiosidad (primaria, secundaria y terciaria, aunque las fuentes antropológicas que guían el imaginario gebseriano no lo formulen en estos términos), la cual se hace anteceder y culminar por sendos periodos de «espiritualidad pura».

El susodicho «descubrimiento» de la «estructura profunda» se nos revela, así, como un mero autologismo no rectificado, pues la concepción unitaria (monista) de ese «espacio trascendental» inhibiría la resistencia a aplicar conceptos categoriales (de la Física las cuatro dimensiones; de la Biología la evolución y la mutación; de la Teología y la Antropología la religión; de la historia del arte la perspectiva, de la Psicología la conciencia) al todo universal, ya que, si «el todo es uno», «todo está en todo». Este mundanismo homeomérico es la conclusión radical del monismo espiritualista en el plano ontológico general: la sustancia como totalidad metafinita.

En lo que atañe a la Ontología Especial «abstracta» (no morfológica), ya hemos señalado que en Gebser se da una identidad entre el Ego trascendental (E, la conciencia) y el Mundo (Mi). Más exactamente, deberíamos decir que, en Gebser, la conciencia (E) produce el mundo (Mi), donde se refleja como en un *speculum*<sup>994</sup>. En el Materialismo Filosófico (MF) se distinguen tres géneros de materialidad (Mi): el primer género de materialidad (M1) reúne a todas las entidades que caen en el ámbito de un espacio (no geométrico o abstracto, sino individual) dotado de unicidad «según una percepción históricamente constituida, en el que se dan las relaciones de lejanía o proximidad, de movimiento-desplazamiento»<sup>995</sup>; el segundo género de materialidad (M2) reúne a todas las entidades que de un modo inmediato caen en el ámbito del tiempo presente individual (considerado, al igual que el espacio, como una magnitud no

---

<sup>994</sup> La metáfora es literal. Una de las primeras obras de Gebser se expresaba abiertamente en estos términos: *Der grammatische Spiegel. Neue Denkformen im Sprachlichen Ausdruck* (1944).

<sup>995</sup> Bueno, op. Cit., 1972, p. 322.



universal)<sup>996</sup>; el tercer género de materialidad (M3) reúne a todas las “entidades” «atópicas» y «acrónicas»<sup>997</sup> (lo que no implica que no sean reales y materiales) que resultan, como un agregado denotativo, de las relaciones objetivas de distancia entre las partes de M2 a través de M1 y de las partes de M1 a través de M2<sup>998</sup>. La interacción entre los términos (M1) y las operaciones (M2) que determinados sujetos realicen con ellos segrega relaciones objetivas (M3) que no se reducen ni a M1 y ni a M2.

Los tres géneros están trabados en una relación de *symploké*, por lo que, aunque aquí los podamos disociar y señalar su discontinuidad ontológica, no se dan de forma aislada (hipostasiarlas y considerarlas como realidades «en sí» separadas es propio de los diferentes formalismos idealistas y, a nuestro juicio, es lo que hace Gebser). En un sistema teológico tradicional como el de Wolff o el de Leibniz, estas ideas se corresponderían con las ideas de Mundo (M1), Alma (M2) y Dios (M3). Sobra decir que en el MF no dicen lo mismo<sup>999</sup>. En la obra de Gebser (nos referimos a *Origen y presente*), M1 aparece subordinado a M2, y M2, a su vez, se podría considerar fundido en M3, es decir, en

<sup>996</sup> «Mejor que decir que el tiempo es una entidad del Segundo Género, sería afirmar que es un modo o forma de relación característica de las entidades del Segundo Género». Ibid., p. 322.

<sup>997</sup> Esta idea fue esbozada sistemáticamente, aunque de modo un tanto confuso, ya por Aristóteles. «Todo cuando es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo (τ). Pero si el tiempo no las contiene de ningún modo, entonces no fueron ni son ni serán; y entre las cosas que no son, hay también aquellas cuyos opuestos son siempre, como la incommensurabilidad de la diagonal es siempre, y esto no existe en el tiempo. Ni tampoco la commensurabilidad de la diagonal: ésta siempre no es, porque es contraria a lo que siempre es. En cuanto a las cosas cuyos contrarios siempre no son, éstas pueden ser y no ser, y son susceptibles de generación y destrucción». Aristóteles, *Física*, IV, 221b-222a, trad. Echandía, Gredos, Madrid, 1995, pp. 281- 282.

<sup>998</sup> «M3 no debe ser pensado como un “espacio subjetivo” (interior a mi cráneo o ligado al lenguaje...), ni como un espacio real (un cielo platónico), sino más bien como un agregado denotativo de las relaciones de “distancia” entre las partes de M2 a través de M1, y de las partes de M1 a través de M2. Es como si las partes de M1 y de M2, vinculadas entre sí por mediaciones mutuas, compusieran “figuras” que no serán ni M1 ni M2. Estas *figuras* (que ya no son “reales”, porque desaparecen al desaparecer alguno de los términos que las soportan) constituyen la “estructura” misma del Mundo». Véase Bueno, *Ensayos materialistas*, op. Cit., nota p. 323.

<sup>999</sup> Remitimos a la obra de Gustavo Bueno para profundizar en estas cuestiones.

las «estructuras» de la conciencia (nótese que las estructuras, M3, son varias -cuatro o cinco en este caso- mientras que la conciencia, *E* en el MF, según Gebser es solo una). Son estas cinco «estructuras» ( $\mathbb{C}\alpha$ ,  $\mathbb{C}\beta$ ,  $\mathbb{C}\gamma$ ,  $\mathbb{C}\delta$ ,  $\mathbb{C}\epsilon$ ; donde  $\mathbb{C}$  dice «estructura» M3) las que, divididas ellas mismas en tres tipologías diferentes, configurarían históricamente (es decir, a través de *Mi*; a pesar de que, como hemos dicho, en Gebser se postula un acosmismo ahistoricista) las relaciones de *E* con *M*, lo que se podría definir como un «modalismo formalista» (en donde los «modos» aluden a las «estructuras» de conciencia, del mismo modo que Sabelio hablaba de los «modos» en que se manifestaba Dios: como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo).

La complicación procede, a nuestro juicio, de que Gebser solapa dos esquemas cosmogónicos: un esquema evolucionista enteléquico-teleológico, con el que se busca resolver armónicamente la «integridad» de la persona (o conciencia), cuya última fase (M2) se considera superior a las tres anteriores (M1), de las que es destino; y un esquema procesionista según el cual la perfección que se alcanza al final de la historia (en M2) es una copia deficiente de la presupuesta en su inicio (por M3): la concepción neoplatónica de la «concienciación» (la «idea de conciencia» o la «conciencia pura») como una entelequia que se *actualiza* en el mundo temporal.

«Esta conciencia tetradimensional en ciernes es la “conciencia *per se*” de dimensión nula en su origen, que se representa en el hombre y se transpone en él por mutación. Pues del mismo modo que la respiración estaba *antes* que el respirar, el pensamiento *antes* que el pensar, la vista *antes* que el ver, el ser *antes* que el ente, del mismo modo la concienciación estaba y está *antes* que las distintas formas dimensionadas de la conciencia»<sup>1000</sup>.

Según el primer esquema (ascendente), M1 aparece absorbido en M2, su «razón» necesaria; según el segundo esquema (descendente), *Mi* (M1 y M2) aparece reducido a M3. Lo que no se explica es esta «caída». ¿Por qué habría de quebrarse la perfección paradisíaca que

---

<sup>1000</sup> OP, p. 306.

representa M3 (es decir, la «estructura originaria»,  $C\alpha$ )? ¿Por qué el hombre habría perdido ese «todo» que, según Gebser, «se le dio en el origen»<sup>1001</sup>? Gebser evita desarrollar este punto, a nuestro juicio para no enfangarse en explicaciones excesivamente mitologizantes, pero ello no evita que asuma el fantasioso esquema edénico de un «tiempo intemporal» y lo superponga a otro esquema evolutivo (una superposición que mantendrá hasta el final de su vida<sup>1002</sup>). Solo así se puede “justificar” el tránsito de un *primum* a un *summum* a través del «doloroso camino de la concienciación»<sup>1003</sup>. Su providencialismo teológico, en todo caso, es evidente:

«Procesos de transformación tan grandes como el actual, mutaciones tan profundas y vastas como las que se están produciendo desde hace generaciones no pueden ser casualidades con una explicación solo ontológica, existencial o sociológica. Están predisuestas desde el origen, son un retro-salto al *futuro siempre presente*»<sup>1004</sup>.

De la «estructura de conciencia arcaica» se dice que «es de presumir que fuera idéntica al origen»<sup>1005</sup> ( $C\alpha \approx M$ ) y que en ella están contenidas las otras cuatro estructuras de conciencia ( $C\alpha$  [ $C\beta$ ,  $C\gamma$ ,  $C\delta$ ,  $C\varepsilon$ ]), de ahí que Gebser la considere la forma pura de la conciencia, pues ésta tampoco está ligada «ni al espacio ni al tiempo»<sup>1006</sup> ( $C\alpha = E$ ). Se trata de algo así como el acto puro aristotélico, pero inmanente al ser humano. De esta confusión originaria ( $C\alpha = E \approx M$ ), es decir, de la «estructura fundamental» a la que apela Gebser, emanarían las demás estructuras. La «estructura de conciencia mágica» ( $C\beta$ ), la «estructura de conciencia mítica» ( $C\gamma$ ) y la «estructura de conciencia mental» ( $C\delta$ ) son las que «proyectan» el espacio tridimensional del mundo, por lo que las podríamos coordinar con M1 ( $[C\beta, C\gamma, C\delta] \approx M1$ ). Por su parte,

---

<sup>1001</sup> OP, p. 739.

<sup>1002</sup> Gebser, Jean, *Der unsichtbare Ursprung. Evolution als nachvollzug*, Walter-Verlag, Olten-Friburgo, 1970.

<sup>1003</sup> OP, p. 740.

<sup>1004</sup> OP, p. 725.

<sup>1005</sup> OP, p. 84.

<sup>1006</sup> OP, p. 740.

según Gebser, la «estructura de conciencia integral» ( $C\epsilon$ ) es aquella con la que «irrumpe el tiempo» y el origen «se hace presente» ( $P$ ) al modo de una intuición bergsoniana, por lo que podríamos ponerla en relación con  $M2$  ( $C\epsilon \approx M2$ ). Pero estas correlaciones son meramente orientativas y no deben tomarse al pie de la letra. Lo importante a tener en cuenta es que, según esta procesión de estructuras, la última (la «integral»,  $C\epsilon$ ) actualizaría la plenitud originaria (la de la «arcaica»,  $C\alpha$ ) es decir:  $C\alpha [C\beta + C\gamma + C\delta + C\epsilon = C\alpha]$ , con lo que el origen ( $\textcircled{C}$ ) se actualiza en el presente ( $P$ ). Por eso Gebser afirma que «el origen es presente»<sup>1007</sup>, es decir:  $P [Mi, E] = \textcircled{C}$ . Este principio homonímico es el que actúa en el concepto tradicional de *apokatástasis* propio de los procesionismos escatológicos. Por eso decimos que, en ontología especial («abstracta»), el pensamiento gebseriano se acerca a una suerte de «modalismo formalista». Conjugando los valores aproximativos que hemos dado a las coordenadas gebserianas con la terminología propia del MF, el pensamiento de Gebser, que denominamos «metafísica de la presencia», tal y como se expone en OP, se podría glosar así:

$$\leftarrow (P) = Mi [M2 (C\epsilon) \approx M1 (C\delta, C\gamma, C\beta) \subset M3 (C\alpha)] \subset E (C\alpha) \subset M (\textcircled{C})$$

Donde la flecha indica la dirección del orden cognoscitivo y los valores entre corchetes indican el orden histórico-cosmogónico ( $Mi$ ) preestablecido por la «estructura originaria» ( $C\alpha$ ). El tránsito a través de este despliegue del «mundo de las apariencias» ( $Mi$ ) se consideraría, sin embargo, necesario para que el origen ( $\textcircled{C}$ ) se haga presente ( $P$ ) en la conciencia ( $C\epsilon$ ), reencontrándose así con su forma pura ( $C\alpha$ ), aquella que se supone «más allá» del espacio y el tiempo, es decir, más allá de la corrupción y la muerte. En resumidas cuentas, en OP se expone una suerte de «metafísica de la presencia» en la que la doctrina mitohistórica de las «estructuras de conciencia» representaría las «fases» de un ritual soteriológico que ambiciona salvar la conciencia (de ahí su implantación gnóstica).

<sup>1007</sup> OP, p. 400.

«El origen siempre está presente. Y el presente no es el mero ahora, el hoy o el instante. No es una parte del tiempo, sino un resultado integral y, en consecuencia, siempre originario. Quien sea capaz de llevar a efecto y a la realidad el origen y el presente como integridad, quien sea capaz de concretarlos, superará el principio y el fin y el mero tiempo actual»<sup>1008</sup>.

### Φ3. SOBRE LA POTENCIA ONTOLÓGICA DE LAS COORDENADAS GEBSERIANAS. «ORIGEN Y PRESENTE»<sup>1009</sup>.

La idea de origen es una idea sincategoremática, es decir, el origen siempre es «origen de algo». Sin un referencial del que predicarse, la idea de origen carece de sentido. No existe el origen *en absoluto*. Incluso cuando los cosmólogos metafísicos especulan sobre «el origen del universo», este origen está predicado de un supuesto objeto de estudio, el universo, que no se puede confundir con el resto de los procesos «originarios» que pudieron haber tenido lugar en su supuesto «despliegue» (por ejemplo, el origen del sistema solar, el origen de la vida, el origen de los vertebrados, el origen de la escritura, etc.). Lo cuestionable de los presupuestos implícitos en la oración «el origen del universo» es la unidad atributiva de ese universo del que se predica un origen, es decir, la pertinencia de tratar al «universo» como una totalidad empírica de la que se pudieran determinar sus límites, su contorno, y, en definitiva, su origen y aún su «evolución». ¿Cuál sería el entorno en el que se origina y define el contorno del universo?

Es cierto que la crítica de estos presupuestos no puede ser más que apagógica, y tampoco creemos que sea «cuestión de tiempo» (del

---

<sup>1008</sup> OP, p. 15.

<sup>1009</sup> Gebser define sus “criterios” titulares, «origen» y «presente», en el capítulo segundo de la segunda parte de su obra: «El “origen”, que no es idéntico al “inicio”, ya que no está vinculado de ninguna manera con el espacio y el tiempo; el “inicio”, en cambio, siempre viene determinado por el tiempo./ El “presente”, que no es idéntico al “instante”, sino que es la presencia indivisa de ayer, hoy y mañana. Esta presencia, realizada conscientemente, puede conducir a esa “actualización”, que también comprende el “origen”, que es presente inextirpable» OP, p. 420.

progreso científico) que estas dificultades puedan solucionarse, como si el refinamiento tecnológico pudiera llevar a precisar la «singularidad originaria» en algún momento; con la misma, tampoco creemos que nuestra crítica pueda llegar a ofrecer en el futuro una alternativa positiva a la aporía originaria (*Ignoramus, ignorabimus*). Pero la alternativa a la idea de un «origen del universo» en sentido absoluto (como «origen del espacio y del tiempo», como «origen de la materia y del movimiento»), la idea de la «eternidad del universo» nos parece que incurre en menos contradicciones. Ahora bien, esta eternidad no ha de entenderse como eternidad atributiva (no afecta a las configuraciones concretas -como los seres vivos- que puedan darse en ella), ni tampoco como «eternidad de la sustancia» en el sentido tradicional (de una sustancia que fuera simple y homogénea, divina, en suma). Paradójicamente, muchos de quienes sostienen concepciones absolutas del origen (la teoría del Big Bang, sin ir más lejos), postulan, sin embargo, una eternidad en otro plano, generalmente denominado «espiritual», incurriendo en una petición de principio insalvable que comulga con los postulados tradicionales de la teología.

Que el universo sea eterno no quiere decir que sea «inmortal», pues la mortalidad (y su opuesto, la inmortalidad), es algo que se predica de seres vivos. Solo poéticamente (metafóricamente) se podría decir del universo que es un «ser vivo» (un animal que respira el infinito que le rodea, como decían los pitagóricos), pero no lo es en el sentido biológico (categorial) de la disciplina que estudia a estos organismos. Del mismo modo, el universo no es un ente del que se pueda predicar unidad corpórea (como el Purusha védico, el Ser de parménides, el Zeus órfico o el Dios de Newton), y por ello tampoco puede tener conciencia (no existe la «conciencia cósmica», como tampoco el «cerebro global» tan en boga en décadas pasadas). La conciencia es una característica de determinados organismos biológicos capaces de «acción y experiencia», que diría Faustino Cordón. Tales características solo se pueden aplicar al universo por analogía con los seres vivos (principalmente los animales, aunque también, en cierto grado, las proteínas y las células), pero, a nuestro juicio, se trataría de una analogía impropia (una «falsa conciencia», estirando el doble plano del sintagma en este contexto, es decir, una «representación inadecuada») porque presupone la

posibilidad de cerrar este universo «como desde fuera», como si fuera posible determinar la piel o la membrana que lo separa de un «más allá» del que recibiera alimento y oxígeno. Esta pretensión incurre en excesivas asunciones que de ningún modo la cosmología ha podido solventar.

Pero la eternidad que predicamos del universo entendido como una totalidad inabarcable e inconmensurable, no la predicamos de sus “partes”. Las diferentes organizaciones y determinaciones de la materia –materia que es plural y discontinua, aunque no separada por vacíos absolutos, como pensarían algunos atomistas– no dejan de destruirse y «originarse»; lo único eterno son estas interacciones «en abstracto» (no en los casos concretos, pues, por mucho que varíen, sus duraciones acaban desapareciendo), con diferencias locales de estabilidad e intensidad. Asimismo, la determinación no es absoluta, no se da en el mundo en general, sino a partir de coordenadas precisas dentro de él.

Gebser trata la idea de origen en términos absolutos. De alguna forma, su concepción se deriva de la fusión de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final) reducidas a la causa única. Por ello, cuando decimos que el sistema gebseriano supone una *confusión total*, el sintagma debe tomarse al pie de la letra, al menos desde la pretensión programática de OP. No obstante, aunque lo que resulta de él es sin duda confuso, tampoco lo es totalmente, pues en ese caso límite ni siquiera sería posible distinguir las letras que lo exponen.

En unas notas de su diario de 1939-1940 escritas entre Lausanne y Saanen (Suiza), Gebser afirma que el único problema real al que se enfrenta el hombre es el darse cuenta (*verwirklichen*) de la unidad (*Einheit*); todo lo demás serían derivaciones y componentes de esta cuestión nuclear<sup>1010</sup>. Cabe señalar que tanto el verbo inglés para ese

---

<sup>1010</sup> «Es gibt eigentlich nur ein einziges menschliches Problem, ein gesamt-menschheitliches Kernproblem: die Einheit zu verwirklichen. Alle anderen Fragen sind nur Komponenten, Ableger oder Verdrehungen dieser Kernfrage». “Aussagen: Ein Merk- und Spiegelbuch des Hintergrundes. Notizen und Tagebuchaufzeichnungen 1922-1973”, en Gebser, Jean, *Gesamtausgabe*, vol. VII. *Gedichte; Aussagen; Die schlafenden Jahre; Das Traumbuch*, editorial Novalis, Escafusa 1999 (1ª 1986), p. 272.



«darse cuenta», *to realize*, como el alemán *verwirklichen*, resaltan un aspecto operativo esencial (“realizar”) en este proceso de «percatación». Pues no se trata, en efecto, de una «percepción iluminada» del estrato más profundo de la realidad, sino de una representación (*realización*, «operación de representación gráfica», deberíamos decir) que pretende englobarla toda.

En este sentido, no deja de sorprender que Gebser crea que en su obra se acomete por primera vez el intento de totalizar esta realidad. Es cierto que nuestro autor era consciente de que cosas parecidas ya habían sido dichas en la mística y la literatura sapiencial oriental. Sin embargo, según Gebser, sería erróneo suponer que estas ideas orientales pudieran ser asumidas en Occidente, como también sería erróneo pensar que alguna idea o sistema occidental pasado pudiera servir para lo que él quiere (de)mostrar, pues lo que –según él– se encontraba en latencia en su época sería algo *nuevo*<sup>1011</sup>. No obstante, en la tradición filosófica occidental también existen una cantidad considerable de conceptos que se podrían ajustar a la ambigua definición que da Gebser del origen. Por ejemplo, el *arjé* de Tales, el *apeiron* de Anaximandro, el ser de Parménides, el Uno de Plotino, el Pléroma de los gnósticos, el *she-en lo tiklah* de Ibn Gabirol o el Ein Sof de la Cábala judía son, en sus respectivos sistemas –y sin perjuicio de sus puntuales diferencias– nociones prácticamente homólogas al origen gebseriano. Y lo increíble es que Gebser no conociese ninguna de ellas salvo la de Parménides –de quien dice, sin embargo, que su «esfera del ser» (al igual que la de Rilke) carece de la *transparencia* que él (siguiendo a Heidegger) le habría dado<sup>1012</sup>–.

---

<sup>1011</sup> «Mann könnte mir sagen: vieles von dem, was du erwünscht, finden wir in der Mystik, in asiatischen Philosophien, etc. verwirklicht. Wozu also deine Bemühungen? Sie sind unnütz, denn was du sagst, ist ja beispielhaft gegeben./ Das ist falsch. Und es ist falsch, weil es eben keine Mystik, keine asiatische Philosophie ist, die zu übernehmen für uns, mit unserem Weltgefühl kaum möglich wäre. Es ist nicht einmal eine mehr oder minder fragwürdige Interpretation alter, vergangener, naher beziehungsweise ferner Lebenshaltungen. Es ist der Versuch, eine neue, latent bereits existierende, uns, und nur und ausschliesslich uns gemässe bis in das klare Licht des Bewusstseins emporzuheben». Ibid., p. 271.

<sup>1012</sup> OP, p. 593.

Las limitaciones que Gebser veía en el ser de Parménides eran sobre todo las connotaciones mitológicas y «vitalistas»<sup>1013</sup> que éste arrastraba, es decir, se trataba –interpretamos– de un concepto no lo suficientemente abstraído en el que todavía se podía rastrear la “imagen” del Zeus órfico (o, más concretamente, del Zeus de Jenófanes, siendo cercano también al Brahman hindú).

Pero no por ello la distancia que Gebser pretende marcar con la tradición occidental deja de antojársenos vacua retórica. Primero, porque la *New Age* gebseriana se inspiraba en el «espíritu profético» de Romano Guardini, un autor que anunciaba una nueva época en la que el ser humano se volvería a dejar «guiar por el ser». Segundo, porque más abstracto que el concepto de ser parmenideo (e incluso más abstracto que el origen gebseriano) sería el del Uno incognoscible de Plotino, una noción que Gebser omite en todo OP, a nuestro juicio para no tener que enfrentarse a la incongruencia de sus postulados –pues no creemos que la desconociese, ya que cita a Plotino en un par de ocasiones<sup>1014</sup>–. Además, tampoco es cierto que Parménides solo concibiera su ser «espacialmente», como pretende Gebser<sup>1015</sup> (pretensión en la que basa, por contraposición, su profecía), ya que el de Elea le atribuía la temporalidad del eterno ahora (*nun*).

En este sentido, tampoco la noción de Presente a la que apela nuestro autor es esencialmente nueva, pues se deriva de esa supuesta *unión mística* con el ser (la presentificación del *ontos*), experiencia que, a nivel ideológico (ideológico en el sentido “epistemológico genético” de Destutt de Tracy, como «ciencia de las ideas»), desde nuestras coordenadas no supondría otra cosa que la sustantivación metafísica del plano ontológico general (sin perjuicio de que esta sustantivación proceda, en cada caso, de imágenes o conceptos diversos –en todo caso solidarios– acompañadas de impresiones psicológicas más o menos hipéricas).

---

<sup>1013</sup> OP, p. 148.

<sup>1014</sup> OP, pp. 270 y 372.

<sup>1015</sup> OP, p. 142.

No obstante, podemos conceder que el concepto «presente», como categoría historiológica, tenía mayor *presencia* en la época de Gebser que en la antigüedad (lo mismo sucedía, como hemos visto, con la idea de origen), sobre todo debido al desarrollo de las disciplinas historiográficas y la homogeneización de los tiempos del globo terrestre: mediante su confusión con el relato periódico de lo pasado, algunos pretenderían que el presente vivido (actual) era también un presente perfecto, es decir, completo («integral»), algo que, sin embargo, solo se puede decir de lo pretérito<sup>1016</sup> (y no precisamente porque en su momento fuese *perfecto*, pues era tan *infecto* como lo es nuestro actual presente, sino porque ya no podemos influir en él)<sup>1017</sup>.

¿Qué alcance historiológico tiene, pues, la conjunción de los términos «origen» y «presente»? Desde nuestra perspectiva, la verdad que cabe otorgar al título de la obra de Gebser reside en que la existencia está siempre instalada en el presente, es decir, uno no puede «viajar en el tiempo» (salvo que este viajar se refiera al trascurrir de nuestro particular *aión* vital). Todo sujeto operatorio, aun cuando estudia el pasado, está echando mano de las reliquias que de él se conservan en su presente para poder reconstruir *fantasmagóricamente* lo que fue (el «presente perfecto»). En este sentido, el «origen» de su juicio (su «perspectiva histórica») siempre está determinado por los contenidos que pueblan su particular presente. Ahora bien, el origen y presente

---

<sup>1016</sup> Según Gebser, «se ha de destacar que aquí no se trata de conquistar un futuro. En cualquier caso, no de aquel futuro temporal como en general aún se sigue considerando todo “futuro”. Más bien se trata de lo que es futuro en nosotros, que es presente en la misma medida en que todo pasado en nosotros es presente». OP, p. 423.

<sup>1017</sup> Aquí seguimos la distinción de Gustavo Bueno entre un presente vivido y un presente perfecto: «Si el *presente* es el conjunto o círculo de todos los sujetos que de algún modo se influyen recíprocamente, directa o indirectamente, en algún aspecto, lo que equivale a decir que serán influidos conjuntamente por algunos objetos apotéticos comunes (por ejemplo, el círculo de sujetos que han percibido el Sol de un mediodía singular, o su eclipse), el Pretérito se corresponderá con el conjunto o círculo de sujetos que influyen decisivamente sobre los círculos del presente, pero sin que pueda tener lugar, bajo ningún concepto, la influencia recíproca. Y el Futuro se definirá como el conjunto o círculo de sujetos sobre los cuales el Presente va a influir decisivamente (hasta el punto de moldearlos, de modo determinista, lo que no quiere decir «clónicamente») pero sin que sea posible, bajo ningún concepto, la influencia recíproca». Vid. Bueno, Gustavo, “El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1)”, *El Catoblepas*, número 100, junio 2010, p. 2.

gebseriano, aunque pudiera partir de esta apreciación, no se *conforma* con ella. Lo que nos quiere decir Gebser no se limita a lo que nosotros concedemos, pues su «estructura lógica» parte de la sustantivación de ambos términos. Gebser insiste en que «el origen siempre es presente», lo que es como decir que la causa nunca se ausenta, una afirmación que no resistiría un mínimo de análisis a partir de cualquier fenómeno mundano: el excremento que nos encontramos caminando por el bosque tuvo su *origen* en el *orto* de un animal –humano o no– que ya no está ahí, es decir, su origen no está presente, e incluso cabe la posibilidad de que dicho animal no solo esté ausente de nuestra actual percepción apotética, sino que, fuera de nuestro horizonte perceptivo, pudo ser cazado y consumido por otro animal, con lo que, en tal caso, habría desaparecido para *siempre* como sujeto operatorio capaz de *originar* excrementos (de él a lo sumo restaría un trozo de piel o hueso a partir de cuyo ADN, con las nuevas tecnologías de análisis genómico que existen en nuestro presente -y que no existían en otros presentes ya pasados-, podríamos confirmar su identidad con el virtual productor de dicho excremento). Y lo mismo cabría decir de cualquier otro fenómeno. Pero sabemos que Gebser no sitúa la predicación de estos términos en este plano «fenoménico», sino precisamente en otro (metafísico, «nouménico») que pretende escapar a nuestra percepción ordinaria.

En este sentido, en lugar de «el origen siempre es presente», desde la perspectiva de la tesis gebseriana sería más apropiado decir «el origen siempre es ausente» (en el sentido de la «estructura ausente» de Umberto Eco), aunque, desde nuestras coordenadas, la segunda sentencia no es menos gratuita que la primera, pues no hay razón para sostener que el origen de un fenómeno desaparece necesariamente con su producción (puede permanecer presente tanto en nuestra percepción apotética actual como más allá de nuestro horizonte perceptivo; por ejemplo, percibimos la luz de la estrella, pero su núcleo ígneo no tiene por qué haberse extinguido cuando los fotones que irradia llegan a la tierra). No obstante, podemos concordar con Gebser en que, no porque nosotros no percibamos ciertos fenómenos, estos no existen o son menos reales. Pero esta concesión, en abstracto, no dice mucho. Y, además, al sustantivar su existencia más allá de nuestro horizonte perceptivo, Gebser incurre en un dualismo que nosotros no podemos

compartir, siendo, según él, aquello más presente, paradójicamente, lo ausente, lo «invisible», el espacio interior del mundo rilkeano.

A enriquecer su imaginario y ofrecer contenidos para esta dimensión invisible sustantivada contribuyeron los descubrimientos en la mecánica cuántica y su «construcción de esencias» ajenas a la percepción mundana (átomos, quarks, etc.), así como teorías cosmológicas como la de la creación continua de materia de Fred Hoyle (una teoría cosmológica que, dicho sea de paso, entraba en conflicto con la del Big Bang postulada por el padre Lemaitre que el propio Gebser secundaba, sin perjuicio de que nuestro autor acabe echando mano de ambas teorías para “fundamentar” sus fantasías<sup>1018</sup>: de una contradicción de base, las demás siguen en cascada). A nuestro juicio, lo que Gebser hace es sustantivar ese «campo cuántico» y conferirle la entidad de dimensión originaria. Una dimensión revestida, además, de unas características fuera de lo común, cuasi mágicas (Gebser profetiza el advenimiento de una «lógica cuántica acausalista»<sup>1019</sup> en filosofía, la cual, ya que no explica en qué consiste, suponemos que no sería otra cosa que el tradicional pensamiento mágico: rechazada de plano la causalidad, solo cabe apelar a relaciones fantásticas como la sincronidad junguiana para explicar los diferentes fenómenos de la realidad). Poco leído en tales asuntos, probablemente nuestro autor confundía ese campo cuántico con la dimensión del tiempo y, con ello, paradójicamente, contradecía su propia tesis: primero, porque con esta identificación Gebser estaría «espacializando» la dimensión temporal, y, segundo, porque los *resultados* de la física de partículas son «visibles», no invisibles, y su visibilidad no consiste en la *transparentación* del campo cuántico (transparentación que sería, según Gebser, la principal novedad que introduciría su idea de origen respecto de la doctrina del ser de Parménides), sino más bien en su construcción formal mediante aparatos tecnológicos que permiten ver «más allá» de lo que es capaz nuestra percepción ordinaria (y esta construcción no supone mera invención, pues parte de materias reales). En todo caso, lo ridículo es pretender que esta “dimensión” cuántica (pleromática a ojos

---

<sup>1018</sup> Véase OP, p. 400.

<sup>1019</sup> OP, pp. 539, 586, 594 y 877.

de Gebser) sea la *auténtica* realidad, frente a la «apariencia» que supondrían los fenómenos que percibimos ordinariamente: en ello consiste el «acosmismo» de nuestro autor. El campo cuántico no es necesariamente el «origen» o la «idea pura» que subyace al mundo que percibimos (el «presente»). Sin necesidad de negar que de fenómenos más simples y pequeños (microscópicos) se puedan derivar otros más complejos y grandes (“macroscópicos”), no nos parece de recibo pretender que exista una cadena “acausal” de emanaciones desde ese plano atributivo “invisible” hasta el plano aparential de lo “visible”. No es de recibo, primero, porque existe una discontinuidad ontológica (física y mecánica) entre los fenómenos de una y otra escala que no permite explicar, por ejemplo, el proceso de gestación de un mamífero o el *finis operantis* de un sujeto apelando a la dualidad onda-corpúsculo o a la masa de los electrones; y, segundo, porque, paradójicamente, y pese a predicar el acausalismo, al postular este esquema emanantista, Gebser reintroduce una línea de causalidad totalitarista y mucho más grosera.

Por nuestra parte, no negamos que la percepción antrópica tenga sus límites y no pueda dar cuenta de todos los fenómenos que suceden en la realidad, pues todo cuerpo está condicionado por su particular configuración organoléptica, la cual varía considerablemente de una especie animal a otra (por ejemplo, hay animales que perciben determinadas frecuencias de sonido que son imperceptibles para los humanos). Pero estas limitaciones son las que precisamente acaban negando los místicos como Gebser, para quienes sería posible presenciar el «todo» y conocer el «origen» de todo. Al contrario que ellos, nosotros no negamos, insistimos, que existan estratos del mundo que escapan a nuestra percepción ordinaria (o extraordinaria), lo mismo que damos por hecho que existen regiones y «orígenes» del universo mundo que nunca podremos «percibir». Pero aceptar estas «invisibilidades» e «incognoscibilidades» no implica aceptar que existan como unidad sustancial que sostiene, oculta, el todo de lo visible fenoménico al modo de un nómeno. Principalmente porque no son una unidad: esos materiales (que desde nuestras coordenadas identificamos con la materia ontológica general, M), tal y como –después de haber entrado a formar parte de nuestro *mapa mundi*, dejando de ser M para

ser Mi– los hemos llegado a «percibir» (tras siglos de avances tecnológicos y educación perceptiva), se nos muestran en estratos muy diferentes entre sí, irreductibles a cualquier unidad formal o material, e irreductibles también a cualquier continuidad sustancial.

Llegados a este punto, no nos queda más remedio que negar, por metafísico sinsentido, el alcance ontológico que Gebser da a la fórmula *origen y presente*, teniendo incluso que conceder mayor fulcro de verdad a las tesis parmenideas sobre el eterno ahora del ser (ὄν και νῦν, podría decirse, reconstruyendo las tesis parmenideas desde el esquema conjuntivo gebseriano), pues a pesar de que ambas compartan la idea de una unidad sustancial atributiva (la «cadena del ser» que nosotros negamos), la tesis parmenidea también implica, al menos, la negación del origen *ex nihilo* (y en ese punto coincidimos con él)<sup>1020</sup>.

#### Φ4. SOBRE LA PERTINENCIA GNOSEOLÓGICA DE LA TEORÍA DE LA CONCIENCIA GEBSERIANA

Como vimos, junto a la conjugación de los conceptos metafísicos de «origen» y «presente», en el pensamiento gebseriano se da otra conjugación conceptual no menos metafísica: la de lo espiritual y la conciencia. Pese a que en la retórica se pretenda distanciar de la dualidad sujeto/objeto, la dicotomía reaparece sustantivada en OP no solo en representaciones puntuales (su apelación a la necesidad de restaurar las relaciones entre el yo y el tú –un tú que se identifica tanto con dios como con el mundo–), sino que se ejercita a lo largo de toda la obra. En este sentido, lo espiritual es al origen lo que la conciencia al presente, pero en un ámbito “subjetual”. Porque Gebser, al confundir todos los planos y pretender contener en su monismo mundanista el todo de la realidad, aplica, como ya hemos dicho, el principio de la homeomería radical según el cual todo está en todo; lo que implica que,

---

<sup>1020</sup> Gebser afirma su creencia en el origen *ex nihilo*, ya no del universo mundo, sino incluso del propio cerebro humano, en un pasaje que se nos antoja delirante. Cf. OP, p. 75.



si la conciencia es un hecho (“pienso, luego existo”), todo (e, incluso – desde una perspectiva monista-atributiva– «el todo») tiene conciencia.

La confusión fundacional de la metafísica gebseriana procede de esta reducción del plano ontológico general al ontológico especial (mundanismo), reducción que va asociada a la sustancialización de un plano metafísico por necesidad de «desbordamiento». En este sentido, el Ego (el yo, la conciencia) que pretende haber totalizado la realidad, también se ve desbordado por su propio «devenir», sustancializando entonces su origen en el mismo “plano” metafísico al que había otorgado la continua creación del mundo. Así, el Ego trascendental que traza el *mapa mundi* –Ego que, desde nuestras coordenadas, no sería mera conciencia, pues lo constituyen los diferentes cuerpos que construyen y reconstruyen el mundo (Mi) a escala humana–, al fundir los dos planos ontológicos, queda confundido con la materia ontológico general que estaría «más allá» de este mundo, como produciéndolo (creándolo, originándolo) desde fuera, a la manera del idealismo espiritualista.

Frente a este espiritualismo, según nuestro criterio, hablar de la conciencia como si ésta se tratase de una entidad independiente de los organismos biológicos carece de sentido. Pero ello no quiere decir que la reduzcamos a mera segregación electroquímica de las neuronas. La conciencia presupone una compleja red de estructuras neurobiológicas ligadas al sistema nervioso y los órganos perceptivos (en general, el cuerpo) de unos organismos que han tardado eones en desarrollarse y consolidarse. A efectos de claridad, y haciendo una lectura un poco laxa del MF de Gustavo Bueno<sup>1021</sup>, podemos identificar este fundamento

---

<sup>1021</sup> Gustavo Bueno habla de ego primogenérico, ego segundogenérico y ego terciogenérico, que aquí rebautizaremos “temporalmente”, y a efectos pragmáticos, como C1, C2 y C3: «E sólo es concebible como participando a la vez de M1, de M2, y de M3. Si eliminamos cualquiera de los tres campos, E desaparecerá, porque E o bien quedará reducido al sujeto corpóreo, o bien a la conciencia psíquica subjetiva, o a una conciencia objetiva “esencializada” y sustantivada. Podríamos hablar, sin embargo, de un ego primogenérico, de un ego segundogenérico y de un ego terciogenérico, como de las tres “capas del Ego” involucradas de modo inseparable, aunque disociables y aún discontinuas las unas de las otras». Bueno, Gustavo, *El Ego trascendental*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 2016, p. 200.

neurofisiológico de la conciencia o Ego (E) con el grafo C1, por su constitución material primogenérica (M1).

Durante la vida de cada organismo individual enfrentado a su entorno, este sustrato C1 está imbricado con unas experiencias y acciones específicas (derivadas de las posibilidades abiertas por la particular configuración C1 en este organismo) que van suministrando otro tipo de materiales con los que se constituye la vida psíquica («subjetiva») de dicho individuo. Estos contenidos, aunque presupongan necesariamente la existencia de las estructuras neurobiológicas, ya no se pueden deducir de ellas: la excitación del complejo amigdalino en el sistema límbico del cerebro de un paciente sometido a imagen por resonancia magnética funcional –excitación que se identifica con un aumento del flujo sanguíneo y del consumo de oxígeno en la zona– como mucho puede informar sobre la intensidad de una experiencia asociada a ciertas emociones, pero difícilmente podrá informar sobre sus motivos genéricos –atracción sexual, apetito, pánico, etc.– salvo por referencia a otras estructuras neurofisiológicas, y de ningún modo puede informar sobre sus contenidos particulares (la imagen de aquel sujeto concreto que dispara las fantasías del individuo al recordarlo o reconstruirlo; y lo mismo podría decirse de su plato preferido o una situación de riesgo que lo haya impresionado). Identificaremos con el grafo C2 (por su constitución material segundogenérica, M2) a estos contenidos o *qualia* de la «conciencia psíquica» de cada individuo y que configuran su memoria.

Ahora bien, los *qualia* segundogenéricos no son ni puramente subjetivos ni ahistóricos; sus referenciales «originarios» están fuera de los cerebros o las mentes particulares (aunque luego se transformen indefinidamente en la imaginación), y su definición como contenidos específicos de éstas (*sellados* con un particular término o concepto gráfico), además de estar en buena medida determinados por las *cualidades* o características inherentes a cada material fenoménico, dependen de una educación perceptiva que ha sido “formalmente” constituida a lo largo de la historia de las diferentes culturas. Es decir, los *qualia* están tanto fenoménicamente como socialmente condicionados (sin que ello implique sumisión a algún tipo de fatalismo,

pues el condicionamiento no es absoluto). Así, dentro de la mayoría de las culturas humanas –cuyos individuos sanos comparten un mismo sustrato organoléptico, es decir, una configuración M1 que les dota de un aparato epistemológico que se puede considerar *trascendental* a todos los integrantes de las sociedades políticas– existen una serie de instituciones como el lenguaje o la escritura (y, presuponiendo a ésta última, ciencias como la geometría y la aritmética) que, aparecidas históricamente (no son eternas), han ido ofreciendo nuevos “formatos trans-históricos” con los que «reconstruir» la realidad fenoménica a escala antrópica y «praetercultural».

En estos procesos de reconstrucción se han ido segregando ideas que, sin ser eternas (su constitución depende de operaciones tecnológicas en las que entran en conflicto conceptos previos, los cuales tampoco son eternos), sí dan cuenta de relaciones más o menos necesarias –necesarias dentro de ese particular campo categorial– cuya existencia es objetiva (es decir, no se reduce a las apreciaciones o sentimientos subjetivos), principalmente porque aparecen representadas mediante grafos u otras operaciones tecnológicas en algún tipo de soporte (piedra, papiro, folio, pantalla, etc.) que, una vez plasmados, cada sujeto operatorio puede (intencionalmente o no) incorporar a su imaginario, ideología, «conciencia histórica» y «visión del mundo». La «conciencia» de estas necesidades (así como de los conflictos conceptuales y los complejos eidéticos –cuyas relaciones se determinan, como el mundo «en bruto», por *symploké*, es decir, las ideas no son objetivas en sentido *absoluto*–), presupone la existencia de realidades M1 que afectan a, y son tratadas por, realidades M2, pero que no se reducen a ellas. Llamaremos C3 a estos resultados con los que se va configurando una conciencia filosófica (una conciencia “integral”, E, que totaliza el mundo, Mi) más o menos crítica.

No obstante, cabe matizar que estos «estratos» de la conciencia no se conmensuran perfectamente con dicho Ego (E), pues los «géneros

de materialidad» (Mi) que los constituyen lo desbordan a través de M, conformando lo que se conoce como «inconsciente»<sup>1022</sup>.

Desde estas coordenadas, la conciencia no tiene sentido al margen de las capacidades organolépticas de un organismo biológico, pues se define precisamente por la discriminación de estímulos sensoriales (la conciencia en sentido psicológico, C1/2) y por la *percepción de diferencias* (la conciencia en sentido epistemológico, C2/3). En este sentido, tampoco vemos razón para hablar de «autoconciencia» como «conciencia intelectual de sí» (la *apercepción* kantiana, la *aperspectividad* gebseriana), ya que la conciencia siempre supone, en mayor o menor grado, una conciencia de sí, es decir, un conocimiento individual y diferenciado de las propias necesidades (alimenticias, dormitivas, etc.) o propiocepciones hápticas que son inherentes al cuerpo vivo en relación con el mundo; un mundo que tampoco se restringe a lo que está «fuera» de cada membrana corpórea, sino que se encuentra poblado de referenciales también “internos” (el dolor de estómago no procede de un pinchazo en la epidermis de nuestra piel; el recuerdo de un evento agradable o traumático produce reacciones neuroquímicas que afectan a la epidermis y nuestro aparato somatosensorial y pueden interferir en la respuesta motora, etc.).

Por otro lado, la autoconciencia se ha postulado como un epifenómeno emergente de la conciencia (Fichte, Hegel). Este concepto

---

<sup>1022</sup> Para aclarar mejor estas distinciones, quizás sea de utilidad traer a colación la distinción de tres tipos de inconsciente (no sustancializados en estructuras megáricas, como hace Gebser) en función de los tres géneros de materialidad que desbordan al Ego (E) según el Filomat de Gustavo Bueno: el Inconsciente físico objetivo (E | M1), el Inconsciente subjetivo (E | M2), y el Inconsciente objetivo-esencial (E | M3). La doctrina de los tres géneros de materialidad ofrece así un parámetro para analizar la constitución del sujeto en términos de conciencia e inconsciente: «Con relación al Ego trascendental (E), podemos establecer la tesis de que las relaciones que existen entre los Tres Géneros y el Ego (o la Materia en general) no son tales que E se identifique o conmensure con cada una de las tres materialidades, como si aquél fuese la conjunción de éstas, sino que las tres materialidades desbordan (en el sentido de la relación de inconmensurabilidad) constantemente a E, a través de M. Esta peculiar relación de inconmensurabilidad (inadecuación) entre unos Géneros de Materialidad que constituyen al Ego, envolviéndolo, y al propio tiempo lo desbordan, es lo que denominamos Inconsciente, como Idea ontológica. Podríamos expresar este concepto por medio de esta relación:  $I = E | Mi$ ». Bueno, op. Cit. 1972, p. 407.

reproduce la idea del «salto a la reflexión» (y a la moral) que, según cierta Antropología, habría caracterizado el «momento axial» en el que se produjo la hominización. Según los apologetas de este esquema, una vez demostrado que los animales no humanos también son conscientes (una vez superado el paradigma instaurado por Gómez Pereira y Descartes que veía en *los brutos* a meros autómatas irracionales), solo quedaría remitir a la autoconciencia para definir al hombre frente al resto de los animales. Sin ánimo de negar diferencias específicas entre el animal antrópico y los demás animales, nos parece que la distinción consciente/autoconsciente adolece de presupuestos tan metafísicos como las dicotomías tradicionales racional/irracional o consciente/inconsciente, aunque los lleve a otro plano. La complejidad del fenómeno no se puede reducir a una distinción tan grosera, y creemos que sería más preciso definir la «autoconciencia» como «percepción de las propias limitaciones» (aunque no solo en el sentido heideggeriano del «ser para la muerte», que también). Y esta particular percepción no es exclusiva de los seres humanos, sino que, en grados diversos, se da en los demás seres conscientes (por poner un ejemplo: un perro o un toro también dudan cuando se enfrentan a dilemas y amenazas, pudiendo elegir, en función de las posibilidades de victoria o éxito que perciben tras analizar una situación o adversario –en función de los límites percibidos en sus capacidades en experiencias pasadas–, entre afrontarla atacando, escapando o esperando).

Según esto, la principal diferencia que cabría postular tanto de conciencia como de «autoconciencia» entre los hombres y otros seres conscientes residiría en el tipo de fenómenos que son capaces de incorporar a sus operaciones con el mundo: la riqueza, la amplitud y la definición de estos fenómenos determinaría la “cualidad” y la potencia operativa de su “conciencia”. Por ejemplo, salvo algunos primates a los que se les ha enseñado a hablar con cierto éxito, la mayoría de los animales son incapaces de hacerlo, por lo que los «contenidos» o «datos inmediatos» de su conciencia (en sentido C2), al carecer de impresiones verbales precisas y sistemáticas (en sentido C1), serán *cualitativamente* diferentes a los de los animales humanos, en quienes el factor verbal tiende a ocupar un lugar prominente. Esta potencia particular (el lenguaje) históricamente sirvió para, a través de la confusión del *logos*

(la palabra) con la razón o la conciencia, establecer una diferencia sustancial entre el ser humano (poseedor de *logos*) y el resto de los animales (carentes de *logos*). Pero la capacidad oracional no abarca toda capacidad racional, es decir, la *rationis* no se reduce a la *orationis*. Más preciso sería decir que lo que diferencia a las sociedades humanas de las del resto de los animales no es que sus individuos posean *logos* (en el sentido de conciencia, razón), sino que han desarrollado y comparten (tienen *con-ciencia*: conocimiento compartido de) una especie o formato de *logos* particularmente potente, la gramática (*gramato-logía*, el *logos* en el sentido de lenguaje de palabras), aunque esta institución no sea la única que distingue y conforma a las sociedades humanas por contraposición a otras sociedades animales.

Ahora bien, la conciencia como percepción de diferencias se produce en muy diversos grados de claridad y precisión y no siempre va referida al mismo género de materiales dados, ni se ve siempre estimulada por el mismo tipo de contradicciones, anomalías e inconmensurabilidades, de ahí su posible confusión denotativa.

En la interacción de los diferentes materiales del mundo se van formalizando algunas materias que adquieren la capacidad de moldear a otros materiales de su entorno<sup>1023</sup>; cuando estas materias forman parte de procesos recurrentes acaban conformando moldes activos («ortogramas», según la terminología de Gustavo Bueno, un concepto desde el que se podría reformular la noción de «estructura» que Gebser aplica a la conciencia) que, en el caso de los sujetos operatorios, regulan su conducta y automatizan determinados *modi operandi*. Dejando a un lado el concepto de conciencia en el sentido psicológico de «estado de vigilia», la conciencia crítica en sentido epistemológico sería el proceso mediante el cual el sujeto operatorio que ha automatizado un número indeterminado de ortogramas (procedentes de su integración en grupos sociales diferentes y opuestos entre sí), se encontrará ante conflictos o

---

<sup>1023</sup> Para estas definiciones nos apoyamos en las entradas “Teoría crítica de la conciencia: Epistemología crítica / epistemología psicológica”, “Conciencia (concepto de) en función de la Teoría (o Epistemología) crítica propuesta” y “Ortograma / Falsa conciencia”, de García Sierra, Pelayo, *Diccionario Filosófico. Manual del materialismo filosófico. Una introducción analítica*, 2ª ed., versión 2, abril 2018 (disponible en [filosofia.org](http://filosofia.org)).



inconmensurabilidades derivados de la confluencia de estos ortogramas, momento en el que cobrará conciencia de dichos desajustes –siempre y cuando no se vea aquejado por una «falsa conciencia» incapaz de rectificar sus representaciones inadecuadas–. Por ejemplo, Gebser adquirió conciencia de muchas de las posibilidades y razones “literarias” que ofrecía su lengua materna (que permanecían como dormidas tras su automatización ortogramática), cuando se vio envuelto en la tesitura de entender configuraciones lingüísticas extranjeras, en varios aspectos diferentes a la suya (por ejemplo, el campo semántico de un término español no tiene por qué ser equivalente del término alemán que traduce, es decir, existe una inconmensurabilidad entre sus términos).

Sentados estos presupuestos, ¿en qué sentido cabe entender la tesis gebseriana central –en el plano ontológico especial «abstracto»– sobre la «evolución de la conciencia»? ¿Acaso cabe hablar de una evolución de la conciencia en términos universales? Desde nuestras coordenadas, parece evidente que no. Es decir, para responder al título de este epígrafe, la doctrina gebseriana de las «estructuras de conciencia» (que, a partir de la terminología propuesta, podríamos reformular como «ortogramas operacionales»), en sus armónicas pretensiones, ofrece un mapa completamente *desorientador* para abordar, no ya un concepto tan oscuro como el de «conciencia», sino los diferentes «mundos» –épocas– que, según Gebser, ésta proyectaría.

En primer lugar, porque no es de recibo que Gebser identifique las diferentes «estructuras de conciencia» con las dimensiones físicas, pues, aun aceptando la importancia que ciertas ideas tienen en cada época para la configuración de una visión del mundo, no vemos razón para pretender que las dimensiones físicas funcionen al modo de *a priori* kantianos (o al modo de «formas» de la *Gestaltpsychologie*) que se van adicionando en la «conciencia» a lo largo de la historia. Además, lo más absurdo de esta pretensión es que, pese a lo que pueda pretender en la retórica, Gebser está ejercitando una concepción universalista y absolutista (metamérica) del tiempo completamente ajena al concepto relativista (diamérico) introducido por Einstein, en cuyas tesis dice nuestro autor, no obstante, que se manifiesta la «irrupción del tiempo en nuestra conciencia» anunciando el advenimiento de la nueva era. En



segundo lugar, porque, aun asumiendo la tesis idealista-atributiva de una conciencia compartida por todos los seres humanos, como hace nuestro autor, se debería especificar en qué aspecto (moral, cognitivo, epistemológico, etc.) se produce la susodicha evolución de la conciencia, pues nos parece demasiado asumir que todas sus «formas» (concienciaciones) vayan de la mano armónicamente.

Dicho esto, y para introducir un poco de orden en el contraste «irreconciliable» que sugerimos, podríamos re-diseccionar la doctrina gebseriana de las «estructuras de conciencia» como sigue: en un sentido evolutivo, la «estructura de conciencia arcaica» no correspondería a otra cosa que a la configuración más primitiva de un organismo celular capaz de «acción y experiencia». De esta «estructura» previa a la aparición de sistemas nerviosos hay registros de hace millones de años, pudiendo remontar su origen a los organismos unicelulares (protoplasmáticos) aparecidos en el eón *Arcaico* del Precámbrico. Con esta «transformación» biótica, algunos organismos habrían comenzado a procesar información *paratética* y a «actuar» en función de lo acumulado, proceso que podemos calificar de «salto a la reflexión» en su sentido más primitivo y, por simple, literal: la experiencia almacenada condicionará los posteriores movimientos de dicho organismo (C1/2). En este sentido, frente a un «antes» en el que lo que existía se regía por la *pura arracionalidad*, el organismo celular comenzará a «atender a razones» (por muy mecánicas o arbitrarias que, desde nuestra «perspectiva» antrópica, puedan parecernos). Y es que la verdadera *arracionalidad* es la de los cuerpos inertes o abióticos (un fotón, un asteroide, un grano de arena), ya que carecen de *centros* operativos que rectifiquen su *presencia* frente al entorno: fatalmente se dirigen sin *alienación* que los perturbe. Ni el animal de Rilke, ni el hombre arcaico-integral gebseriano, solo lo que no siente se encuentra completamente «abierto» a lo que le rodea, pero precisamente porque carece de todo tipo de conciencia.

Desde este antiquísimo nivel arcaico hasta la configuración organizmática de un individuo humano contemporáneo, desconocemos el número de «estructuras de conciencia» diferentes que se podrían haber dado, pero, desde luego, no se reducirían a cuatro como las teorizadas

por nuestro autor, ni habrían seguido una línea evolutiva armónica como la que él teoriza. No obstante, intentándonos adaptar al esquema gebseriano, como uno de los cuatro «hitos evolutivos» («mutaciones») podríamos señalar la aparición del sistema nervioso en algunos animales, el cual se caracterizaría por ofrecer una respuesta motora más rápida y unas percepciones apotéticas (imágenes, sonidos) más sutiles. A efectos “numerológicos” (advertimos de la contaminación), la podríamos coordinar con lo que Gebser llama «estructura de conciencia mágica». Así mismo, con el desarrollo de los animales vertebrados, este sistema se iría dotando de una corteza cerebral, la cual se caracterizaría por ser un repostitorio de experiencias y de coordinación de operaciones mucho más rico, variado en contenidos y complejo; la podríamos coordinar (insistimos en la contaminación) con la «estructura de conciencia mítica» del esquema gebseriano. Por su parte, la bipedestación homínida y la consiguiente erección torácica y liberación prensil de las extremidades superiores habría facilitado el desarrollo de operaciones mucho más precisas tanto a nivel manual como lingual-fonador, capacidades antrópicas que, una vez institucionalizadas, podrían coordinarse (y advertimos de los peligros que entraña la confusa denominación) con la «estructura de conciencia mental» gebseriana (C1/2/3). Finalmente, la «estructura de conciencia integral» de nuestro autor se podría coordinar con aquella que es propia de los egos institucionalizados, es decir, de los ciudadanos, los cuales se encuentran «integrados» en ortogramas («estructuras») de pretensión universal («totalizadora») que desbordan las necesidades inmediatas de sus «egos diminutos». Sólo en este sentido cabría entender el anhelo de totalidad que Gebser atribuye a la «conciencia integral», aunque con un par de matices importantes: esta «conciencia» no «se manifiesta» por primera vez en la época contemporánea, pues cabría remontarla a las primeras sociedades que desarrollaron organizaciones estatales; lo que implica, al mismo tiempo, que esta «conciencia» no sea «una» ni «armónica», pues «sociedades ortogramáticas» hay muchas y se encuentran, mal que les pese, en constante conflicto entre sí.

Sea como fuere, desde nuestras coordenadas debemos rechazar, por metafísico, el uso universalista que Gebser hace del concepto de conciencia (y, por coordinación con él, del concepto de tiempo). Este

uso configura un emanantismo espiritualista cuya característica más sobresaliente, en el caso de nuestro autor, consistiría en el rechazo de la teoría de la evolución darwiniana. Gebser omite el nexo filogenético del ser humano con otras especies animales y por eso se decanta por la creencia en un edén paradisiaco en el que, lejos del salvajismo de los brutos, el ser humano habría gozado plena espiritualidad bajo los designios de una «conciencia pura» (la arcaica). Ello se deriva, como ya hemos dicho, de una concepción atributiva de la humanidad ajena a los conflictos que los grupos de homínidos tuvieron desde sus remotos orígenes, así como la creencia, en fin, de que la especie humana no apareció a partir de otros animales anteriores (así mismo conscientes), sino que su pasado se difumina en un creacionismo ambiguamente eternalista que precedería a la «alienación» introducida por la caída del espíritu en la «autoconciencia» (por decirlo con Hegel): su (di)solución sólo podría alcanzarse mediante su «consumación» con la «estructura de conciencia integral». Esta desconexión entre la ontogenia y la filogenia llevaría a Gebser a evitar el paralelismo que Haeckel estableció entre la evolución ontogenética y la evolución filogenética, prefiriendo, en su lugar, el paralelismo entre la evolución ontogenética y la “evolución cultural-religiosa”, cuyos contenidos habría tomado de Freud-Jung y Wundt-Spengler principal y respectivamente. No obstante, lejos de aceptar cualquiera de sus esquemas, a nosotros nos parece que este tipo de identificaciones confunden recorridos independientes que solo comparten algunas analogías.

##### **Φ5. SOBRE EL ALCANCE HISTORIOLOGICO DE LA PERIODIZACIÓN GEBSERIANA. POSIBLES RECONSTRUCCIONES CRÍTICAS DE LA DOCTRINA DE LAS «ESTRUCTURAS DE CONCIENCIA»**

A fin de explorar el fulcro de verdad que pueda extraerse de la obra de nuestro autor, intentaremos cartografiar someramente el campo de posibilidades desde el que reconstruir sus tesis a partir de otras propuestas estratigráficas extraídas de: [a] la Psicobiología evolucionista (las «estructuras de conciencia» neurobiológicas), [b] la

Historia de la Religión (la conciencia religiosa) y [c] la Historia de la Filosofía (las «estructuras ideológicas» o «conciencia ontológica»).

A) Entre los vertebrados, y en función de las variaciones en sus estructuras neurológicas, algunos autores también han postulado la existencia de diferentes «estructuras de conciencia». Por ejemplo, según la teoría del cerebro triúnico de Paul MacLean<sup>1024</sup>, el cerebro de los vertebrados estaría constituido por el complejo reptiliano, el sistema límbico y el neocórtex, tres estructuras neuronales que funcionarían como cerebros diferenciados por una particular subjetividad, memoria y concepción espaciotemporal. Si no fuera porque estas estructuras son compartidas por otros animales, Gebser no tendría problemas en adoptar las tesis de MacLean (actualmente desestimadas por la Psicobiología) a los postulados de su doctrina, pues el complejo reptiliano, el sistema límbico y el neocórtex se correlacionarían bastante bien con las «estructuras de conciencia» mágica, mítica y mental de su doctrina, respectivamente.

Si quisiéramos “actualizar” la propuesta gebseriana, y para hacer encajar la exclusividad humana de la conciencia según su doctrina en el esquema de MacLean, podríamos echar mano de la teoría de Julian Jaynes sobre la ruptura de la mente bicameral<sup>1025</sup> (en el caso de MacLean, se trataría de una “mente tricameral”): la mente estaría dividida en tres estructuras en el resto de los animales, lo que les impediría ser “verdaderamente” conscientes, pero la «integración» de esta triple «cerebridad» en los humanos habría propiciado el «salto a la reflexión». Así, podríamos poner en relación esta «ruptura» de la bicameralidad con la teoría marxista de la disolución de las clases al final del proceso revolucionario, cuya armonía social resultante daría inicio a la verdadera Historia de la Humanidad. Desde la analogía propuesta, la doctrina gebseriana que culmina en la «estructura de conciencia integral» podría leerse como una profecía *à la* Marx sobre el inmediato

---

<sup>1024</sup> MacLean, Paul D., *The triune brain in evolution: role in paleocerebral functions*, Plenum Press, Nueva York, 1990.

<sup>1025</sup> Jaynes, Julian (1976), *The origin of Consciousness in the break down of the bicameral mind*, Mariner Book, Boston-Nueva York 2000.

fin de la *prehistoria* de la humanidad: una vez completado el proceso de constitución de su verdadera esencia tetradimensional, el ser humano daría comienzo a su auténtica historia. Finalmente, para “fundamentar” (al estilo de Severino) el origen de esta «ruptura de la mente bicameral» (el fin de la lucha de clases, que diría Marx) podríamos echar mano de la fantasiosa teoría de Penrose y Hameroff sobre la conciencia<sup>1026</sup>.

---

<sup>1026</sup> Roger Penrose desarrolló inicialmente sus ideas por separado (*The Emperor's New Mind*, 1989) y no sería hasta 1990 que, junto a Stuart Hameroff, elaboraría la teoría de la “Orchestrated Objective Reduction”. Ésta aparecería expuesta ampliamente en el libro de Penrose *Shadows of the Mind* (1994). Para una explicación del modelo, véase: Stuart Hameroff “Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff ‘Orch OR’ model of consciousness”, publicado en *The Royal Society*, 1998, pp. 1869-1896. Actualizada en Penrose, Roger y Hameroff, Stuart, “Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 2014, pp. 39-78. Los intentos por integrar la física cuántica en el estudio de los fenómenos neuronales y mentales se remontan a los años 20 del pasado siglo [Vid. Tarlaci, Sultan, “A historical view of the relation between quantum mechanics and the brain”, *NeuroQuantology*, Volumen 8, junio 2010, pp. 120-136]. Desde entonces, el furor místico y la literatura neo-espiritualista encontró un espacio fecundo entre muchos científicos y profanos. Sin embargo, el hipotético papel de los fenómenos estudiados por la mecánica cuántica en los procesos mentales (principalmente en la «emergencia» de la conciencia) dista mucho de estar claro y la mayoría de las interpretaciones en este campo son objeto justas críticas. En un artículo de 2002, J. Pastor Gómez hizo un repaso crítico a tres teorías (las de John Eccles, Dana Zahar y Roger Penrose) que utilizaban de forma diferente la mecánica cuántica para intentar explicar los fenómenos neuronales. Apoyándose en el conocimiento neurocientífico del momento, Pastor Gómez discutió la pertinencia de esta “integración”, ya que difícilmente encaja con los datos aportados por la neurociencia y en consecuencia muchos la consideran innecesaria para explicar los procesos que esta estudia, incluida la conciencia. Véase Gómez, J. Pastor, “Mecánica cuántica y cerebro: una revisión crítica”, en *Revista de Neurología*, N°35 (1), 2002, pp. 87-94. Las críticas concretas a la teoría de Penrose-Hameroff tampoco se hicieron esperar: Villatoro, Francisco R., “On the quantum theory of consciousness”, publicado online el 17 de junio de 2015 en *Mapping Ignorance* (Web de la Universidad del País Vasco); L. K. McKemmish *et al.*, “Penrose-Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not biologically feasible,” en *Physical Review*, 80, 2009; Reimers, Jeffrey R *et al.*, “The revised Penrose-Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not scientifically justified Comment on «Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory» by Hameroff and Penrose”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 2014, pp. 101-103; Tuszynski, Jack A., “The need for a physical basis of cognitive process. Comment on «Consciousness in the universe. A review of the ‘Orch OR’ theory» by Hameroff and Penrose”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 2014, pp. 79-80. Así como las réplicas: Hameroff, Stuart y Penrose, Roger, “Reply to seven commentaries on «Consciousness in the universe: Review of the ‘Orch OR’ theory»”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 2014, pp. 94-100. Entre los comentarios que

La teoría de Penrose-Hameroff («Orchestrated Objective-Reduction theory», OOR) postula que los microtúbulos citoplasmáticos, las unidades más pequeñas del citoesqueleto celular, funcionan como canales para la transmisión de la «información cuántica integrada» responsable de la conciencia<sup>1027</sup>. Ya que los humanos son capaces de entender la verdad de las «proposiciones indecibles» de Gödel, Penrose argumenta que nuestro pensamiento es necesariamente no-computable<sup>1028</sup>. Para esta teoría, la conciencia<sup>1029</sup> es una característica intrínseca de la acción del «universo no-computable» (una suerte de pseudo-panpsiquismo al estilo de Anaxágoras o Demócrito<sup>1030</sup>), y los

---

responden se encuentran los del gurú pseudocientífico Deepak Chopra, con cuyas “teorías” de la “no-dualidad” cuántica de la conciencia, Hameroff y Penrose concuerdan.

<sup>1027</sup> Para estos autores, la neurociencia es insuficiente para explicar A) «cómo la materia y la energía crean la mente» (lo que podemos llamar “perspectiva materialista”) y B) «cómo la mente crea materia y energía» (espiritualismo), de ahí que propongan el modelo de la “Orchestrated Objective-Reduction” como tercera vía que sirva de puente entre ambas. Esta “tercera vía” propone la existencia de una «protoconciencia» omnipresente en el universo como eventos OR (objective-reduction) que «darían forma a la realidad». Los paralelismos con la teoría monadológica de Leibniz son evidentes, pero también con la de la «estructura de conciencia arcaica» o «conciencia en sí» gebseriana.

<sup>1028</sup> Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford 1989. La ideología que motiva las investigaciones de Hameroff y Penrose queda de manifiesto en artículos como “How quantum brain biology can rescue conscious free will” (*Frontiers in Integrative Neuroscience*, vol. 6, artículo 93, octubre 2012, pp. 1-17), sin perjuicio de que estas suposiciones precientíficas imposibiliten *a priori* que algunos de los datos obtenidos experimentalmente sean de provecho. Otro cantar serían sus interpretaciones.

<sup>1029</sup> Para cuya definición recurren con más o menos rigor a la(s) dada(s) por Daniel Dennett en *Consciousness Explained* (1991), definición que volvería a problematizar extensamente en su artículo con Marcel Kinsbourne “Time and the Observer: the where and when of consciousness in the brain”, en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, vol. 15, 1992, pp. 183-247. Con todo, Dennett ya había criticado algunas teorías de Penrose en *Darwin's Dangerous Idea* (1995).

<sup>1030</sup> El panpsiquismo se puede considerar una conclusión bastante común del dualismo mente-cuerpo en Ontología especial, el cual se suele derivar de un monismo radical en Ontología general. David Chalmers, desde su ingenua sinceridad, lo expresa con bastante claridad: «Durante mucho tiempo me resistí al dualismo mente-cuerpo, pero llegué a un punto en el que terminé aceptándolo, no sólo como el único enfoque defendible sino como un enfoque satisfactorio por derecho propio. (j) También planteé la posibilidad de una especie de panpsiquismo. Al igual que el dualismo mente-cerpo, este es inicialmente contrario a la intuición, pero esta sensación desaparece con el tiempo. No estoy seguro de si el enfoque es verdadero o falso, pero al menos es intelectualmente atractivo (...)». David Chalmers



humanos habríamos desarrollado estructuras biológicas capaces de «entrar en contacto con ella» y procesarla, como si la conciencia se tratase de una entidad extrínseca preexistente en versiones *proto* desde el origen del universo.

Al margen de toda esta patafísica, el espiritualismo que impregna la teoría OOO acerca de la conciencia hila tan ingenuamente fino que nos proporciona uno de los ejemplos más interesantes de lo que, desde las coordinadas gebserianas, se podría entender como «estructura de conciencia arcaica»<sup>1031</sup>. Así, la fantástica doctrina gebseriana sobre las «estructuras de conciencia» se podría reconstruir “homeopáticamente” desde las no menos fantásticas teorías sobre la conciencia de estos científicos: la estructura de conciencia arcaica residiría en los microtúbulos citoplasmáticos, cuya transmisión de la «información cuántica integrada» nos mantendría en contacto con «el origen»; la estructura de conciencia mágica se correspondería con el complejo reptiliano; la estructura de conciencia mítica se correspondería con el sistema límbico; la estructura de conciencia mental se correspondería con el neocórtex; y la estructura de conciencia integral-aperspectívica se correspondería con la superación del autismo de la mágica, la mítica y la mental gracias a la ruptura de la mente tricameral (la cual, en el fondo, en Gebser también es bicameral: recuérdese que su pensamiento se construye en base a un dualismo epistemológico radical).

---

(1996), *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 447.

<sup>1031</sup> La idea también estaba sugerida por Chalmers, para quien la conciencia -metafísica- superviene cuando se da una coherencia estructural con la percatación -física- (de algún modo, se trata de una “actualización” de la idea de correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos). Según él, la conciencia surgiría de la implementación de una computación apropiada. Chalmers considera, como Gebser, Penrose o Severino, que la conciencia es una «estructura fundamental» del universo (el idealismo de ambas teorías es evidente): «Los físicos buscan un conjunto de leyes básicas lo suficientemente simples como para poder escribirlas en el frente de una remera; en una teoría de la conciencia, deberíamos esperar lo mismo. En ambos casos, buscamos la estructura básica del universo y tenemos buenas razones para pensar que esta estructura es de una notable simpleza». Chalmers, op. Cit., p. 275.



B) En cierta medida, las épocas que cubren algunas de las «estructuras de conciencia» de las que habla Gebser se corresponden con los diferentes tipos de religiosidad que se han dado a lo largo de la historia. Partiendo de las tesis que Gustavo Bueno desarrolló en *El animal divino*<sup>1032</sup> acerca de la evolución de las religiones, donde se distinguen tres fases religiosas (primarias o zoomórficas, secundarias o mitológicas-antropomórficas, terciarias o teológicas-personalistas), la estructura de conciencia mágica gebseriana se podría hacer corresponder con los periodos de la religión primitiva desarrollados en el Paleolítico en que los dioses (los númenes) eran los animales de los cuales los antiguos vivían -se alimentaban, se vestían- y a los cuales temían y representaban en sus cuevas; la estructura de conciencia mítica postulada por nuestro autor se correspondería con el periodo de las religiones secundarias en el que, una vez dominados en mayor o menor medida los animales, el panteón zoológico de las pinturas rupestres “saltó” al cielo estrellado (el zodiaco) y los héroes y los dioses antropomórficos empezaron a poblar los panteones de muchas sociedades humanas (India, Egipto, China, etc.); la estructura de conciencia mental se correspondería con el periodo de las religiones terciarias, aquellas que elaboraron su concepto de Dios a partir de la teología aristotélica y neoplatónica (y que, en todo caso, en tanto religiones no dejaron de depender de la «encarnación» de dicho concepto en una persona divina, que sería la conservadora del numen).

Esto en lo que se refiere, con reservas, a los tres periodos intermedios de la doctrina gebseriana. Sin embargo, desde nuestras coordenadas carecería de sentido otorgar a los periodos anterior y ulterior postulados por nuestro autor (la estructura de conciencia arcaica y la estructura de conciencia integral) una religiosidad diferente a las ya citadas (sin negar sus posibles hibridaciones, ya presentes en épocas pasadas, como evidencia el teriomorfismo faraónico en Egipto), y mucho menos cabría identificarlos con periodos de religiosidad (*religatio*) plena (al modo de un panteísmo) o espiritualidad pura y desalienada (la teoría del monoteísmo primitivo es un completo mito

---

<sup>1032</sup> Bueno, Gustavo, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo 1996 (2ª).

solidario de las fantasías edénicas). Además, tampoco cabe entender esta sucesión de los tres tipos de religiosidad como una «evolución de la conciencia de la humanidad». Si bien aceptamos que los contenidos de las conciencias de los sujetos operatorios que habitaron una u otra época puedan haberse modificado considerablemente –y no solo en sentido religioso, pues la religión está imbricada con otras realidades (productivas, políticas, socioeconómicas, tecnológicas, etc.)–, estas modificaciones no se produjeron en todo el planeta simultáneamente por medio de una mutación sincrónica al modo de una era axial. Que estas fases conlleven una suerte de “orden” de sucesión histórico necesario en origen (las religiones terciarias presuponen un cierto desarrollo de sociedades bastante organizadas, lo mismo que las religiones secundarias presuponen la dominación de los animales - agricultura y ganadería, cerco de ciudades, circo romano- facilitado por un cierto desarrollo técnico, etc.), no quiere decir que esta evolución haya sido simultánea en todos los rincones del planeta, pues los ritmos de desarrollo de las sociedades humanas son muy diversos y están condicionados por infinidad de variables que poco tienen que ver con la «conciencia» que los seres humanos tengan del particular numen que, según Gebser, regiría cada época histórica<sup>1033</sup>.

Lo que sí cabe conceder a nuestro autor es que, cuando uno de estos tipos de religiosidad se impuso al anterior (él diría, cuando la nueva «estructura de conciencia» se manifestó), por regla general lo hizo de manera totalitaria («integral»), reduciendo en lo posible los tipos de religiosidad anteriores a través de la coacción política y la fuerza militar (no por simple epifanía del espíritu de los tiempos), aunque nunca eliminándolos por completo. Ahora bien, ¿cabe esperar en el futuro la aparición de un nuevo tipo de religión en todo género diferente a las tres citadas, como propone nuestro autor (la *Praeligio*)?

---

<sup>1033</sup> Según Gebser, la transformación de este numen creativo se manifestaría en el cambio de apelación a la fuente de inspiración poética. Por ejemplo, los antiguos invocaban a las musas, mientras que los modernos que anuncian la nueva era invocarían a lo espiritual. Al margen de que estas caracterizaciones entran en contradicción con otros puntos de su doctrina evolutiva, la impresentable especulación gebseriana no merece mayor atención. Véase su formulación transparente en OP, p. 474, aunque desarrollada a lo largo de muchas páginas anteriores.

Tal y como lo entendemos nosotros la respuesta es negativa, pues a lo sumo se producirán reflujos e híbridos de estos tres tipos de religiosidades. De hecho, la *religatio* propuesta por nuestro autor no es otra cosa que una *renovatio* del espiritualismo teológico («abstracto») propio de las religiones terciarias (sin negar matices diferenciales entre sus doctrinas). Es esta disposición y coexistencia, en el presente globalizado, de los tres tipos de religiosidad desarrollados a lo largo de la historia—así como de sus múltiples variables y conflictos culturales—lo que constituye la diferencia fundamental de la «conciencia religiosa» que un ser humano pueda tener (“de derecho”) en la actualidad respecto a seres humanos de otras épocas, lo que no quiere decir que esta posibilidad de conciencia sea de hecho un co-nocimiento compartido por todos los sujetos que integran las sociedades contemporáneas. Y mucho menos quiere decir que esta «conciencia» implique una integración armónica de estas religiosidades (sin negar que la conciencia de sus convergencias y divergencias pueda ayudar, en función de su precisión, a intermediar entre ellas o ponerles freno con mayor o menor éxito).

C) La periodización gebseriana en base a «estructuras de conciencia» se conjuga con otra que determinaría las fases internas de cada estructura de conciencia, a través de las cuales dicha conciencia (y el mundo por ella proyectado, según el idealismo gebseriano) también se transformaría regularmente. Estas fases se identifican con: un periodo eficiente tras la instauración de la nueva conciencia, un periodo deficiente en el que ésta entraría al cabo de un tiempo y un momento de crisis que prepararía la nueva mutación. No deja de resultar curioso que Gebser conceptualice tecnológicamente estas fases (antes “intuidas” sobre todo en base a una «lógica muscular»<sup>1034</sup>) -pues la eficiencia se

<sup>1034</sup> «Es decir, la secuencia de las fases por las que pasa, a simple vista, el movimiento de un músculo que comienza contrayéndose mediante un prolongado esfuerzo inicial de máxima tensión (primera fase), experimentando a continuación una fatiga que lo relaja (segunda fase); y lo relaja hasta el punto de llevarle a desistir de su primer objetivo (tercera fase), hasta terminar arrojándole, en plena pasividad, a un descanso próximo al de ensueño místico./ El primer impulso analizado (según el canon que suponemos implícito) de esta «lógica muscular», movido inicialmente por el asombro y deseo del saber, elevaría el espíritu a su máxima altura especulativa (primera fase). Pero a este esfuerzo prolongado (acaso durante tres siglos) le seguiría una fase de relajación, y adaptación a la nueva

predica ante todo de aparatos que, al cabo de cierto tiempo, se vuelven obsoletos- habida cuenta del rechazo que le suscitaba el progreso técnico. Sea como fuere, de este modo, Gebser introduce en su periodización quinaría la moderna división trifásica de la historia - antigua, medieval y moderna-, cuyos periodos coincidirían, aproximadamente, con las fases eficiente, deficiente y crítica (de «crisis mundial») de la estructura de conciencia mental. Finalmente, con la crisis abierta por la modernidad se anunciaría el advenimiento de una nueva era, la era contemporánea constituida por la estructura de conciencia integral. Se trata de una “intuición” semejante a aquella según la cual Brentano anunciaba una nueva época para la filosofía<sup>1035</sup>, aunque sus referenciales y justificaciones varíen considerablemente.

Pero, al margen de que esta *nueva era* no se da en los términos que pretende Gebser, todavía carece de menor justificación el que nuestro autor defina a esta conciencia como «integral» por contraposición a unas estructuras de conciencia previas que carecerían de tal integridad. En este punto, primero, cabría decir que la definición de la conciencia por su “integralidad” o es tautológica o es fantasiosa (metafísica). Tautológica porque toda conciencia procede por integración y distinción de estímulos diversos; fantasiosa porque la «conciencia del todo íntegro» es un absurdo imposible cuyo mero planteamiento denota la impostura de quien dice haberla alcanzado (una falsa conciencia negligente con la “autoconciencia” que predica).

Por otro lado, si entendemos la conciencia como un proceso individual en el que se ven implicados los tres géneros de materialidad

---

situación práctica (segundo periodo). Y una vez transcurrida esta segunda fase, comenzaría a desfallecer el impulso inicial, lo que conducirá al espíritu a un estado de escepticismo (tercera fase). Por último, el escepticismo llevaría al espíritu a un estado de pasividad capaz de transformar el impulso inicial en un ensueño de carácter místico». Bueno, Gustavo, “El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1)”, *El Catoblepas*, N° 100, junio 2010, p. 2.

<sup>1035</sup> Brentano, Franz, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Stuttgart 1895). Pero la periodización de Brentano tiene por objeto una disciplina, la filosofía, que (aunque se confunda con coyunturas que están más allá de ella) por lo menos no pretende englobar a priori y armoniosamente todos los componentes del mundo, como sí lo pretende la doctrina gebseriana de las estructuras de conciencia.

antes referidos, la supuesta evolución de la conciencia a la que apela Gebser en sentido universal procederá de la aplicación a la Historia Universal de las fases de desarrollo ontogénico de un individuo humano particular, de modo semejante a cómo en la época de nuestro autor había hecho Piaget. Y este paralelismo, como hemos intentado demostrar en los apartados anteriores, nos parece totalmente inapropiado.

En este sentido, cabría ensayar una reconstrucción (o rectificación) de la estratificación gebseriana de la historia en función de las cinco «estructuras de conciencia-mundo» desde la clasificación genérica de los sistemas filosóficos propuesta por Gustavo Bueno<sup>1036</sup>:

Ordo cognoscendi Ordo essendi	←—————→	—————→
I	Metafísica presocrática ←—————→ (1) $(E \subset M_i \subset M)$	Filosofía clásica —————→ (2) $(E \subset M_i \subset M)$
II	Teología escolástica ←—————→ (3) $(M_i \subset M \subset E)$	Filosofía escolástica —————→ (4) $(M_i \subset M \subset E)$
III	Filosofía idealista ←—————→ (5) $(M_i \subset E \subset M)$	Filosofía materialista —————→ (6) $(M_i \subset E \subset M)$

**Teoría de los seis sistemas genéricos según Gustavo Bueno.**

Donde, paradójicamente, la Filosofía idealista en la que podemos inscribir la doctrina gebseriana (a menudo modulada también con la teología escolástica y la metafísica presocrática), y que podríamos hacer corresponder con la «estructura de conciencia integral» de nuestro autor (la quinta y última de su doctrina; la quinta, pero no última, de este esquema), se vería “superada” por la Filosofía

<sup>1036</sup> Bueno, Gustavo, *La Metafísica de los presocráticos*, Pentalfa, Oviedo, 1974, p. 35. Desarrollada con mayor detalle en Bueno, Gustavo, “Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico”, en *El Basilisco*, 2ª época, Nº35, 2004, pp. 3-40.

materialista (la cual supondría, en este sentido, una suerte de sexta «estructura», si aceptamos la terminología gebseriana).

Pero, en todo caso, esta transmutación conlleva una delimitación de la doctrina de la “evolución” de la conciencia al plano de la Idea que de ella se tiene en relación a otras ideas cardinales que, históricamente, han configurado los diversos sistemas filosóficos (la idea de conciencia de Gebser se correspondería aquí con la idea de Ego trascendental, cuyo lugar relacional respecto a las demás ideas varía de un sistema a otro). Es decir, la historización alternativa que aquí se propone no se aplica a un todo cósmico al modo de una cosmogonía idealista (proyectada por una suerte de conciencia trascendental) como la de Gebser, sino que se restringe a las «mutaciones» de las relaciones estructurales de ciertas ideas que configuran una «visión del mundo» filosófica (en el sentido de conciencia crítica, derivada de los saberes certeros y sus inconmensurabilidades), la cual se constituyó, comparativamente, en una época bastante reciente (la Grecia antigua).

En este contexto, quizás sirva de ayuda reproducir aquí la clasificación de las determinaciones de la idea de Historia realizada por Gustavo Bueno en función de la amplitud atribuida a su sujeto<sup>1037</sup>, así como sus imbricaciones con las determinaciones que presenta en función de la estructura holótica atribuida al predicado (advirtiendo, de paso, de que se tratan de determinaciones conceptuales problemáticas, es decir, su definición no prueba su consistencia: por ejemplo, la Historia universal en sentido atributivo implica un monismo continuista –todo está conectado con todo– que, desde nuestras coordenadas, debe rechazarse por metafísico).

---

<sup>1037</sup> Bueno, Gustavo, “Estado e Historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”, *El Basilisco*, 2ª época, N°11, 1992, pp. 3-27 (tabla p. 14).

Intensión Extensión	Sectorial (especial)	Global (general)
Particular	Historia especial particular	Historia general particular
Universal	Historia especial universal	Historia general universal (historia total)

**Determinaciones de la idea de historia en función de la amplitud atribuida a su sujeto. En Bueno, "Estado e historia", op. Cit.**

	Historia como predicado atributivo	Historia como predicado distributivo
Particular	I «Historia» en su acepción de «historia particular en sentido atributivo»	II «Historia» en su acepción de «historia particular en sentido distributivo»
Universal	III «Historia» en su acepción de «historia universal en sentido atributivo»	IV «Historia» en su acepción de «historia universal en sentido distributivo»

**Determinaciones de la idea de historia en función de la estructura holótica atribuida al predicado. Ibíd.**

Puesto que la ciencia de la Historia trabaja con los documentos y los monumentos (las reliquias) que del pasado se conservan en el presente, debemos preguntarnos cuáles de estas reliquias ofrecerían los datos necesarios para historiar la supuesta evolución de la conciencia. Pero la pregunta sería pertinente si lo que hizo Gebser en OP fuese, en efecto, Historia (Gebser presenta su obra como una «Historia de la concienciación»), y no, como suponemos nosotros, una Teoría de la Historia, la cual, situada en un segundo grado, se nutriría de los resultados de muy diversas historias (que sí parten del trabajo con estas reliquias) para inscribirlas en un marco que las englobe y reestructure.

En este sentido, y en base a lo ya dicho, cabe negar que lo que Gebser expone en su obra sea una Historia de la conciencia o de la concienciación. Primero, porque el concepto de conciencia no es unívoco, y nuestro autor en ningún momento especifica de qué tipo de conciencia está hablando (psico-cognitiva, epistemológica, moral, etc.). Segundo, porque el sujeto del que se predica esa conciencia, la



humanidad, no existe como unidad atributiva, y por tanto no existe ninguna «conciencia de la humanidad» o «conciencia universal» de la que se puedan determinar sus fases evolutivas (si atendemos a la clasificación de Bueno, la obra de Gebser pretendería exponer una fantástica Historia general universal –total– en sentido atributivo). En tercer lugar, si cabe hablar de «mutaciones de conciencia» como hace Gebser, habría que decir que estas mutaciones no se reducen a cuatro, como él pretende, pues su número es prácticamente infinito y las «conciencias de» a las que afectan son muy diversas entre sí; sin que exista necesidad, además, de que una «mutación de conciencia» particular afecte radicalmente al conjunto total de una visión del mundo (aunque tampoco negamos que determinadas «concienciaciones» puedan afectar más que otras a su reconfiguración): por ejemplo, la conciencia gramatical que pueda adquirir un determinado sujeto operatorio (la conciencia de las estructuras automatizadas inconscientemente en el uso de su lengua materna) no tiene por qué implicar una conciencia de clase (de las relaciones de poder normalizadas en la sociedad de la que forma parte).

Dicho esto, el alcance que habría que conceder a la tesis gebseriana que “conjuga” los dos conceptos “nucleares” de OP –el origen y la conciencia–, a saber, la sentencia “epifánica” que invoca la «conciencia del origen» como el Fin historiológico absoluto que se habría completado en su presente (en la época *contemporánea*), es el de que, gracias al desarrollo de la Geología, la Biología evolutiva, la Arqueología y las diferentes disciplinas históricas (también la Historia de las ideas; con matices la Cosmología), en la época contemporánea (la suya, pero todavía más la nuestra) se dan cita un número de materiales y “sentidos” formales comparativamente mucho mayor y más preciso respecto a otras épocas con los que «adquirir conciencia» (mejor dicho, *conocimiento*), en mayor o menor medida, de los orígenes más diversos (de los vertebrados, de los homínidos, de los lenguajes de palabras, del sistema solar, del planeta tierra, etc.). Pero esta «mayor conciencia» de diversos orígenes no implica que todos esos supuestos orígenes lleguen algún día a conocerse (es probable que muchos de los documentos y monumentos que serían indispensables para determinarlos hayan desaparecido para siempre) ni tampoco significa

que se pueda amalgamar a todos estos orígenes o historias particulares en una Historia Total que determine el origen del conjunto universal.



## APÉNDICE. ARQUEOLOGÍA DE LAS ESTRATIFICACIONES QUINARIAS DEL «HOMBRE» Y DEL «COSMOS»

*El empleo de números como distribuidores intra-temáticos y vinculadores extra-temáticos es un recurso muy común en los textos religiosos, por lo que puede resultar caprichoso otorgar más relevancia a unos que a otros. Sin embargo, para el caso que nos ocupa, habida cuenta de cómo se configuran algunos cosmogramas de la antigüedad, así como de las opiniones de autores de tendencia gnóstica y pitagórica sobre determinadas totalizaciones y el número de términos que las componen, creemos que puede ser provechoso realizar un «barrido» de los escritos antiguos de diferentes culturas para comprobar si en ellos existía algún tipo de sacralización de los conjuntos quinarios; conjuntos de cinco partes que funcionasen al modo de «estructuras trascendentales» aplicadas a dios, al cosmos, al hombre o a la conciencia (dejando para otro momento la disquisición sobre la pertinencia de referirnos a ellos en estos términos, en su mayoría anacrónicos). Mediante esta confrontación con la estratificación de otros sistemas quinarios en algún sentido homologables, no solo podremos entender mejor el proceso de gestación de la doctrina gebseriana de las cinco «estructuras de conciencia», sino también disponer de las tradiciones en las que pudo encontrar refuerzo.*



## ❖I. ESTRATIFICACIONES QUINARIAS EN EL VEDISMO Y EN EL HINDUISMO. «TODO ESTE MUNDO ES QUÍNTUPLE»

En el *Rigveda* se habla con frecuencia de cinco tribus, pueblos y razas (*pancajanah*)<sup>1038</sup>, y se mencionan cinco regiones del mundo<sup>1039</sup>. Estas referencias se repiten en los demás textos védicos. Sin embargo, en el *Yajurveda* negro<sup>1040</sup> (*Taittirīya saṃhitā*, ca. XII-X a.C.) encontramos otro tipo de quinarismos. El principal es la constante afirmación de que el sacrificio es quíntuple (el término *yajus* que da nombre a este veda significa, en efecto, sacrificio) y la consiguiente reafirmación de que el hombre es quíntuple<sup>1041</sup>. Sería de esperar que esta quintuplicidad fuese una alusión al sacrificio más famoso de los textos védicos, el del inmortal *Purusha* (*Rigveda*, X.90), ya que *Purusha* se traduce por «hombre» («el hombre es quíntuple»). Sin embargo, en este himno, el cuerpo del hombre cósmico no se divide claramente en cinco partes, sino en bastantes más, difícilmente coordinables<sup>1042</sup>. A nuestro juicio, la única quintuplicidad desentrañable del fragmento (y de su fragmentación) es la que resulta de lo siguiente: se dice que «todas las criaturas son un cuarto de él/ y lo inmortal en el cielo tres cuartos./ Tres cuartos del *Purusha* ascendieron al zenit, pero un cuarto permaneció aquí». Es decir, su cuerpo cósmico se reparte en cuatro cuartos. Pero el himno también insiste en que el *Purusha* es más que eso («pero aún superior es el *Purusha*»), por lo que podría interpretarse que el «quinto cuarto», al modo de un círculo cuadrado, sería el propio

---

<sup>1038</sup> *Rigveda*, 1.117, 1.176 y 2.2, respectivamente. También se utiliza la expresión raza quíntuple, o pueblo quíntuple (por ejemplo, 7.72).

<sup>1039</sup> *Rigveda*, 8.86.

<sup>1040</sup> Para las referencias de este Veda, que citaremos con la forma abreviada, hemos empleado la edición de *The Veda of The Black Yajus School. Taittirīya Saṃhitā*, traducida al inglés por Arthur Berriedale Keith, 2 vols., Harvard University Press, Massachusetts, 1914. Las traducciones del inglés son nuestras, por lo que recomendamos consultar los originales.

<sup>1041</sup> Por ejemplo, *Taittirīya saṃhitā*, I, 5.2.

<sup>1042</sup> La más famosa seguramente sea la que representa la estratificación social en cuatro órdenes: su boca fue el Brahman, sus brazos el guerrero, sus piernas el campesino y sus pies el sirviente.

Purusha, «que mediante la comida crece y sobrepasa». Ello explicaría la aporética alusión a los «cinco cuartos» en el *Yajurveda*<sup>1043</sup>.

En el *Yajurveda* blanco (XXIII, 55) se dice que «dentro de cinco cosas ha encontrado el Purusha la entrada: estos Purusha se han conectado ahí dentro con él»<sup>1044</sup>; mientras que en el *Yajurveda* negro se describe la separación de los dioses y los asuras en cinco cuerpos después de que su unidad entrase en conflicto:

«Los dioses y los asuras estaban en conflicto. Los dioses cayeron en medio de ellos. Como ninguno tenía la intención de aceptar la preeminencia del otro, se separaron en cinco cuerpos: Agni con los Vasus, Soma con los Rudras, Indra con los Maruts, Varuna con los Aditiás, Brihaspati con los dioses del todo»<sup>1045</sup>.

Por otro lado, en el *skanda* IV del *Yajurveda* se dice explícitamente que el creador dispuso este mundo en base a cinco<sup>1046</sup>, y en otro sitio se enumeran una serie de quintuplicidades en función de las que parece organizarse «todo esto»:

«En respaldo y apoyo de los cinco vientos, yo te tomo./ En respaldo y apoyo de las cinco estaciones, yo te tomo./ En respaldo y apoyo de los cinco cuartos, yo te tomo./ En respaldo y apoyo de los cinco pueblos quintuples, yo te tomo./ En respaldo y apoyo del bote con cinco agujeros, yo te tomo»<sup>1047</sup>.

En el fragmento precedente se mencionan cinco estaciones, de las cuales la quinta sería la estación lluviosa. Los cinco vientos,

---

<sup>1043</sup> *Taittirīya saṃhitā*, I, 61; VI, 1.5.

<sup>1044</sup> *The Texts of the White Yajurveda*, traducidos por Griffith, Ralph T. H., ed. Lazarus, Benarés 1899, p. 215

<sup>1045</sup> *Taittirīya saṃhitā*, V, 2.2.

<sup>1046</sup> *Taittirīya saṃhitā*, IV, 3.11e: «By five the creator disposed this (world)....».

<sup>1047</sup> *Taittirīya saṃhitā*, I, 6.1c-g. Adaptado de la versión inglesa: «For a prop, a support, of the five winds I take thee./ For a prop, a support, of the five seasons I take thee./ For a prop, a support, of the five quarters I take thee./ For a prop, a support, of the five five-peoples I take thee./ For a prop, a support, of the pot with five holes I take thee».

suponemos, se corresponden con cada una de estas estaciones. Aparecen también los cinco cuartos a los que acabamos de hacer referencia, los cuales probablemente se correspondan con los cuatro puntos cardinales (el quinto cuarto sería el cenit<sup>1048</sup> al que se apunta desde el centro, donde confluyen y desde dónde se distribuyen los otros cuatro). Así mismo se mencionan los cinco pueblos que ya habíamos visto en el *Rigveda*. Sin embargo, si no nos equivocamos, esta es la primera vez que se alude a los cinco agujeros, un quintuplo que volverá a aparecer en los *Upanishads*<sup>1049</sup>.

Más de una vez se habla de las «cinco regiones divinas» en relación al sacrificio, y en el *Atharvaveda* encontramos estas cinco regiones divinas citadas junto a las «doce estaciones divinas»<sup>1050</sup> (los

<sup>1048</sup> Eso es lo que se desprende del siguiente fragmento: «Realizaron un sacrificio dedicado a Pathya Svasti. El cuarto del Este lo distinguieron con ella, con Agni el Sur, con Soma el Oeste, con Savitr el Norte, con Aditi el cenit». *Taittirīya saṃhitā*, VI, 1.5. De la versión inglesa: «They made sacrifice to Pathya Svasti. The eastern quarter they distinguished by her, by Agni the southern, by Soma the western, by Savitr the northern, by Aditi the zenith». El trabajo de Menon (1932) sobre la cosmología antigua no presta demasiada atención a esta configuración quinary debido a que sus intenciones transitan por otros derroteros. La tesis general del autor es que las cosmologías antiguas pasaron gradualmente de una estructuración cuadrangular a una circular, debido, principalmente, a que cuadrangulares eran los esquemas arquitectónicos antiguos. En un principio no tenemos nada que objetar a esta propuesta. Sin embargo, Menon, cuando cita los cinco cuartos como un desarrollo de los cuatro cuartos (al que luego seguirían las seis, siete, etc. partes de la tierra, hasta conformar un círculo como en el *parimandala* del *Satapatha Brhamana*) está asumiendo que ese quinto cuarto se corresponde con una parte de la tierra (Menon, op. Cit., p. 69). La confusión procedería, a nuestro juicio, de la falta de diferenciación que existía en la literatura temprana entre la tierra («los cuatro cuartos») y el universo («todo esto»). A juzgar por el fragmento citado al inicio de esta nota (aunque hay más, como veremos), no parece que el quinto cuarto se refiera a una parte de la tierra, sino a la que se proyecta hacia el cielo, como si se tratara de un punto de fuga en el que confluyen los cuatro cuartos (por ejemplo, en la cúspide de una pirámide).

<sup>1049</sup> Por ejemplo, en el *Chandogya*, 3. 13.

<sup>1050</sup> *Taittirīya saṃhitā*, IV, 6.3e; V, 4.6; *Atharvaveda*, XI, 6.22. ¿Conocería Ferecides esta fuente a la hora de elaborar su cosmogonía en base a cinco mundos (o receptáculos)? No podemos afirmarlo, aunque los varios siglos que les separan podrían ser suficientes para que se hubiese producido un mínimo de difusionismo. Sea como fuere, «cinco mundos» (*lokapañca*), y no simplemente «cinco regiones», será una expresión recurrente en la literatura postvédica, como veremos más adelante.



meses, es de suponer). En los comentarios a este texto también encontramos una doctrina que divide al *Purusha* en cinco partes.

«El Purusha (hombre cósmico) es el *pankti* [estrofa de cinco versos]; es decir, al igual que la métrica *pankti*, consiste de cinco partes. Cf. *Aitareya Brahmana*, II,14.7: “El hombre está compuesto de cinco partes, pelo, piel, carne, huesos y tuétano”. Esta afirmación sobre el Purusha solo parece tener la intención de conectar con el *virag*, el cual se identifica en el siguiente apartado con la quinta dirección, el nadir (*dhruva*)»<sup>1051</sup>.

Por otro lado, en el *Yajurveda*, la única divinidad de la que se predica quintuplicidad es Agni, el dios del fuego védico, cuyos «cinco modos» o personalidades se identifican con las «cinco capas de ladrillos»<sup>1052</sup>. Además, según se dice en otros lugares, «el fuego de las cinco capas es el fuego de las cinco razas» (a las cuales ya se había hecho mención en el *Rigveda*) y «el Agni de los cinco ladrillos es esto (la tierra)»<sup>1053</sup>. Por lo demás, como ya dijimos, la quintuplicidad del sacrificio se extiende frecuentemente a otros referenciales: «Cinco veces lo unta [el sacerdote]; el Pankti tiene cinco sílabas, el sacrificio es quintuple (ṣ) . / Él lo ofrece a cinco dioses; hay cinco cuartos, (y para

<sup>1051</sup> *Atharvaveda*, XII, 3,10, en *Hymns of the Atharva-veda*, trad. Maurice Bloomfield, Clarendon Press, Oxford 1897, pp. 646-647. Traducido del inglés. Cf. también *Pancavimsa Brahmana* XVI. 5, 26.

<sup>1052</sup> *Taittirīya saṃhitā*, Skanda IV, Prapathaka III, “The five layers of Bricks”. *Taittirīya saṃhitā*, V, 5, 9a-f. También el dios Prajapati interviene en este ritual ígneo (V.3.10): «Prajapati piled up the fire, he lost his glory, he saw these bestowers of glory, he put them down; verily with them he conferred glory upon himself; five he puts down; man is fivefold; verily he confers glory on the whole extent of man». Por lo demás, la quintuplicidad, en el *Yajurveda*, se refiere principalmente al sacrificio. Cf. *Taittirīya saṃhitā*, II, 6.10: ¿Por qué precisamente cinco? Al parecer, esta quintuplicidad podría estar relacionada con los alimentos que se ofrecen en el ritual. Y es que la comida es, como se sabe, uno de los elementos fundamentales de los procesos cosmológicos según la literatura hindú: «Los teólogos dicen, “Ni de Rc ni de Saman están hechos los cinco; ¿cuál, entonces, es el carácter quintuple del sacrificio?” Granos fritos, papilla, granos de arroz, tarta y leche cuajada, de estos cinco se constituye; este es el carácter quintuple del sacrificio». *Taittirīya saṃhitā*, VI, 5.11.

<sup>1053</sup> *Taittirīya saṃhitā*, V, 3.11; V, 6.4; V, 6.10.

eso sirve) para la distinción de los cinco cuartos. Ahora, el Pankti es de cinco elementos, el sacrificio es quíntuple...»<sup>1054</sup>.

En el Hinduismo post-védico encontramos varios pasajes en los que las estratificaciones quinarías parecen asumir una connotación trascendental (anagógica) y se repiten mucho más que otras, sobre todo en lo relativo a los modos en que se manifiesta el Brahman en el universo (i.e. cinco elementos) y en la persona (i.e. cinco sentidos). Parece esperable que los referenciales que sirven de modelo analógico principal para el resto de estructuraciones quíntuples sean los órganos sensoriales (históricamente distinguidos, quizás, por la vía del «error», es decir, por diagnóstico médico en aquellos sujetos donde fallaban). Sin embargo, no es cierto que éstos se hayan considerado siempre cinco<sup>1055</sup>, pues su distinción, al igual que la de los cinco elementos, no es del todo estable, y de sus órganos no siempre se destacan las mismas capacidades<sup>1056</sup>.

En el *Upanishad del bosque* (*Bṛihad-Āraṇyaka Upanisad*), uno de los *Upanishads* más antiguos (redactado entre los siglos VIII y VI a.C.), hay un fragmento (1.4.17) en el que se dice que el *Atman* primordial, que en un origen estaba solo consigo mismo, se ha completado ahora con la voz, el aliento, los oídos, los ojos y el cuerpo (es decir, ha desplegado cinco capacidades, pues la mente, se dice, es el

<sup>1054</sup> *Taittirīya saṃhitā*, VI, 1.1; VI, 1.5. Este tipo de encadenamientos se repiten en, por ejemplo, VI, 2.8 y VI, 4.4. Si no nos equivocamos, creemos que en este último fragmento se alude por primera vez en los textos védicos a «cinco elementos», aunque no quede nada claro de cuáles se está hablando. Menciones a algunos de los tradicionales (fuego, tierra, agua, aire, cielo, etc.) aparecen diseminadas en varios pasajes de los *Vedas*, pero en ningún momento (que sepamos) se refieren a ellos como un conjunto sistematizado. Este “sistema” aparecerá esbozado en los *Upanishads*.

<sup>1055</sup> Por ejemplo, en la escuela hindú Lokayata (o Charvaka, ca. VI a.C.), el *ākasha* (éter, espacio), debido a su imperceptibilidad, no se consideraba un elemento, de ahí que sólo contaran cuatro entre los fundamentales.

<sup>1056</sup> Por ejemplo, la boca se menciona sobre todo por la capacidad verbal, no por el gusto, y la mente y el «órgano de la respiración» aparecen frecuentemente entre los cinco órganos sensoriales, en detrimento del tacto y el olfato que se generalizarían posteriormente. En la actualidad, la clasificación quíntuple de los sentidos es meramente orientativa y puede llevar a confusión, pues la complejidad de sentidos como el tacto se extiende a varios «órganos» cutáneos e intrasomáticos: propioceptores, nociceptores, termoreceptores, etc.

propio *Atman*), y luego, en una muy probable alusión al veda del sacrificio, las estructuraciones quiniarias de «lo uno-todo» se acaban llevando al paroxismo:

«En el origen, este mundo era simplemente el *Atman*, uno solo. (j)/ Ahora, su completud es como sigue: su mente es el auténtico *atman*; su voz es su mujer; su aliento es su producción; su ojo es el recurso mundano a través del que ve; su oreja es el recurso celestial a través del que escucha; su cuerpo (*atman*) es su trabajo, a través de su cuerpo trabaja./ El sacrificio es quintuple. El animal sacrificado es quintuple. Una persona es quintuple. Este mundo, sea lo que sea, es quintuple. Quien conozca esto obtiene el mundo entero»<sup>1057</sup>.

Pero es en el *Chandogya Upanishad* (también uno de los más antiguos, ca. 700-600 a.C.) donde encontramos una doctrina sorprendentemente semejante a la gebseriana. El *Chandogya* nos habla de las cinco partes de *Sama*, de las cinco personalidades de Brahma y de los cinco fuegos *post mortem*<sup>1058</sup> (doctrina *pañcāgnividyā*). El *Sama* (*Chandogya*, II), representa la melodía del *Om*, el concepto central del hinduismo védico con el que se expresa la totalidad del universo<sup>1059</sup>, por lo que sus cinco partes (o modos) servirán de modelo a los conjuntos más diversos:

«Uno debe meditar sobre el quintuple *Sama* en referencia a las Regiones: la Tierra es la sílaba *Hinkara*, el Fuego es *Prastava*, el Cielo es *Udgitha*, el Sol es *Pratihara*, el Cielo es *Nidhana*. –Esto en referencia a las Regiones ascendentes (j)/ Ahora, con referencia a aquellas que

<sup>1057</sup> *Bṛihad-Āraṇyaka Upanishad*, IV Brahmana (“The creation of the manifold world from the unitary Soul”), 17, en *The Thirteen Principal Upanishads*, traducción del sánscrito de Robert Ernest Hume, Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres et al. 1921, pp. 85-86. Traducción propia del inglés.

<sup>1058</sup> Aunque con otras funciones, en el *Avesta* zoroástrico (*Yasna*, 17.11) también encontramos una doctrina «ignea» semejante. Las funciones de estos cinco fuegos se explican en el *Bundahishn* (17.1-9) y en el *Zatspram* (11. 3-5).

<sup>1059</sup> Los *samavedas* eran himnos cantados. En ellos, antes que a la metáfora de ondas acuáticas que vimos en el capítulo sobre el *arjé* de Tales (5.1), se recurre a la de las ondas sonoras, las cuales parece como si se propagasen a través del todo etéreo.

descienden, el Cielo es la sílaba *Hinkara*; el Sol es *Prastava*; el Cielo es *Udgitha*; el Fuego es *Pratihara*; la Tierra es *Nidhana* (ṣ)./ Uno debe meditar sobre el quintuple Sama en referencia a todas las aguas: la reunión de nubes es la sílaba *Hinkara*; lo que llueve es el *Prastava*; las que fluyen hacia el este son las *Udgitha*; aquellas que fluyen hacia el oeste son las *Pratihara*; el Océano es el *Nidhana* (ṣ). Uno debe meditar sobre el quintuple *Sama* en referencia a las estaciones: la primavera es la sílaba *Hinkara*; el verano es el *Prastava*; la estación lluviosa es *Udgitha*; el otoño es *Pratihara*; y el invierno es *Nidhana* (ṣ)./ Uno debe meditar acerca del gradualmente mejor y más alto quintuple Sama en referencia a los órganos sensoriales: el órgano respiratorio es la sílaba *Hinkara*; el órgano vocal es la *Prastava*; el órgano visual es el *Udgitha*; el órgano auditivo es el *Pratihara*; la Mente es el *Nidhana*. –En verdad, éstos son, gradualmente, más altos y mejores»<sup>1060</sup>.

Este último fragmento muestra una concepción «ascendente» de la sensibilidad que nos recuerda a la gradación ascendente de las estructuras de conciencia gebserianas, las cuales, por lo demás, también están asociadas a la «acentuación» de determinados órganos (véase tabla). Por otro lado, como ya vimos en el *Bṛihad-Āraṇyaka Upanisad*, la gnosis de la doctrina del todo-quintuple tiene una finalidad soteriológica («Quien conozca esto obtiene el mundo entero»): a quien conozca las cinco personalidades de Brahma que custodian los cielos le será permitido entrar en ellos. ¿No es este, en el fondo, el objetivo de «integrar» las cinco «estructuras de conciencia», según Gebser?

«En ese Corazón existen cinco agujeros divinos.  
(ṣ) / La Cavidad del Este es *Prana*; es el Ojo, es el Sol. (ṣ) /  
La Cavidad del Sur es *Vyana*; es la Oreja, es la Luna. (ṣ) / La  
Cavidad del Oeste es *Apana*; es el Habla y es el Fuego. (ṣ) /  
La Cavidad del Norte es *Samana*; es la Mente, es *Paryania*.

<sup>1060</sup> *Chandogya Upanishad*, 2.2.1, 2.2.2, 2.4.1, 2.5.1 y 2.7.1, traducido a partir de la versión inglesa de Ganganatha con comentario Shankara, Oriental Book Agency, Poona 1942, pp. 72-79. Con el nombre “Hinkara” se denomina a la sílaba en la edición de *The Thirteen Principal Upanishads*, traducción del sánscrito de Robert Ernest Hume, Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres et al. 1921, pp. 191-192.

(j)/ La Cavidad Superior es *Udana*; es el Aire; es el *Akasha*.  
 (j)/ En realidad, éstas son las cinco Personalidades de Brahma que custodian la entrada en las Regiones del Cielo. Quien reconoce estas cinco personalidades de Brahma como custodios de las puertas de las Regiones del Cielo, es que en su familia ha nacido una persona heroica. Quien conoce estas cinco personalidades de Brahman como los custodios de las puertas de las Regiones del Cielo, él mismo alcanza la Región Celeste»<sup>1061</sup>.

Es cierto que esta doctrina quinaria se combina en ocasiones con otra séptuple («*Sama* séptuple»), un tipo de estructuración que quizás sea más común en la tradición del jainismo (*Tattva*, las siete verdades fundamentales en el camino hacia la liberación), pero, en muchas ocasiones, la quintuplicidad es la norma.

En el *Taittiriya Upanishad* (siglo V a.C.) se nos habla del hombre como un compuesto de cinco capas o envolturas (*Koshas*) tras las que se encuentra el alma (*Atman*) o conciencia pura (*pratygatman*)<sup>1062</sup>, fundamento primero de toda experiencia individual. El proceso meditativo, según se sistematiza en otros textos<sup>1063</sup>, tendría como objeto ir deshaciéndose de estas cinco capas (*panchakoshas*) aparentes para acceder a su verdadero sustrato, el alma interior u «origen espiritual» del yo. Con el desvelamiento del *Atman* y la comprensión de su diferencia esencial con el *Anatman* (no-yo, es decir, la apariencia material que oculta al verdadero yo) se produciría la *Moksha* o «liberación espiritual». El séptimo capítulo (*anuvaka*) de la primera sección del *Taittiriya* (“*Siksa valli*”) trata de la división del alma en cinco pliegues (*Pankta*): Prana, Vyana, Apana, Udana y Samana<sup>1064</sup>; división que se pone en relación con la división en cinco partes del mundo (cinco partes que el comentarista también llama

<sup>1061</sup> *Chandogya*, 3. 13. 1-6, op. Cit., pp. 146-147. Traducción propia a partir de versión inglesa.

<sup>1062</sup> *Taittiriya Upanishad*, edición, comentario y traducción del sánscrito al inglés por Swami Sharvanand, Ramakrishna Math, Madras 1921, p. 55.

<sup>1063</sup> Por ejemplo, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, II. Aunque no siempre aparecen referidos a estas cinco partes como *Koshas*, sino más bien como elementos y sentidos.

<sup>1064</sup> *Taittiriya Upanishad*, op. Cit. edición de Sharvanand, pp. 29-30.

mundos, *lokapankta*)<sup>1065</sup> y que no se pueden confundir con su principio trascendente, el Brahman (su esencia «no existente»<sup>1066</sup>). En la segunda sección del *Taittiriya*, el “Brahmananda valli”, se alude de nuevo a estas cinco capas:

«La comida es la más antigua de todas las criaturas. Por eso se llama medicamento de todas ellas. De la comida todos los seres nacen (j). Y, a parte de esto, constituido por la esencia de la comida, hay otro Yo separado hecho de Prana. (j). Tiene la forma de un ser humano. Su forma humana [*Pranamaya Kosha*] va acorde con la forma humana del productor [*Annamaya Kosha*]. Prana es su cabeza; Vyana es su ala derecha; Apana es su ala izquierda; Cielo es su cuerpo; la Tierra es su trasero, su asiento»<sup>1067</sup>.

La doctrina de las cinco capas se empezaría a consolidar con los *Brahma-sutras* atribuidos a Badarayana<sup>1068</sup> (ca. siglo IV-III a.C.) con los que se funda el corpus de la corriente Vedanta y, sobre todo, con los comentarios al mismo de Adi Shankara (788-820).

Una de las principales sistematizaciones del Vedanta Advaita se debe al monje Vidrananya (o Mādhavācārya, ca. 1297-1386). En los

<sup>1065</sup> En los *Puranas* se habla de siete o catorce *lokas* (mundos), que existen por encima y debajo de nuestro mundo.

<sup>1066</sup> «In the beginning was verily this non-existent. From that was generated the existent. That made its self by Itself. Therefore it is called Self-made. (j) When it finds in that invisible, unembodied, unpredicated, abodeless (Atman), the basis (of life), free from fear, then verily It transcendens (all) fear. But when it makes (any) differentiation in It in the least degree, then for it, there is fear». [*Taittiriya Upanishad*, op. Cit., pp. 82-84]. No es hasta la literatura post-védica de los puranas (siglos II a.C.- IV d.C.) que el concepto de Brahman (principio universal más elevado del Hinduismo) consolida su connotación de «absoluto». Vishnú-Purana, parte I, sección III: *Vishnupuranam*, ed. Inglesa de Manmatha Nath Dutt a partir de la traducción de H. H. Wilson, Elysium, Calcuta 1896. Tal y como se desarrolla en estas doctrinas, el término Brahman puede considerarse uno de los conceptos teológicos más cercanos al concepto de Origen gebseriano.

<sup>1067</sup> *Taittiriya Upanishad*, op. Cit., p. 61, traducido del inglés.

<sup>1068</sup> Badarayana fue coetáneo de Rishi Jaimini (c. IV-III a.C.), autor de los *Purva Mimamsa-sutras* y probablemente influenciado por la escuela Samkhya.



primeros capítulos de su *Panchadasi*<sup>1069</sup> se expone tanto la doctrina de los cinco elementos desarrollada por Shankara (*Pañcīkaraṇam*), como la doctrina de liberación de las cinco capas (*Pañcakośaviveka*). En función de su creciente grado de sutileza, estas envolturas se denominarían *annamaia kosha* (capa de alimento), *pranamaia kosha* (capa de energía), *manomaia kosha* (capa de mente), *vignanamaia kosha* (capa de conocimiento) y *anandamaia kosha* (capa de felicidad). Por lo demás, al igual que el hombre, el Maya (la ilusión fenoménica del mundo) constaría de cinco capas tras las cuales se encuentra el Brahman, que es el origen macrocósmico del Atman microcósmico.

El proceso de generación de los elementos a partir del Atman originario hasta llegar a la persona se expone en un breve pasaje del *Taittiriya Upanishad*: «De este alma (*Ātman*), en verdad, surge el espacio (*ākāśa*); del espacio, el viento (*vāyu*); del viento, el fuego (*teja*); del fuego, el agua (*āpa*); del agua, la tierra (*pruṭhāvī*); de la tierra, la hierba; de la hierba, la comida; de la comida, el semen; del semen, la persona (*purusa*)»<sup>1070</sup>. A diferencia del fragmento precedente, donde los tradicionales elementos no se distinguen de otras entidades (¿es la hierba un elemento más?) en el contemporáneo *Aitareya Upanishad* (siglos VI-V a.C., época en la que vivió Ferecides y en la que floreció el zoroastrismo) se precisan justamente cinco elementos (cap. 5.4), entre los cuales, en lugar del fuego, se encontraría la luz: «Estos cinco grandes elementos (*maha-buthani*), a saber, tierra, viento, espacio (*akasa*), agua, luz (*jyotimsi*)...»<sup>1071</sup>.

Por otro lado, junto a la doctrina de las cinco capas, en el *Taittiriya Upanishad* (1.7) se enumeran varias correlaciones quinarias relacionadas con el *Atman*:

«En lo que atañe al alma [o uno mismo, *adhy-atma*]: el *Prana*, el *Vyana*, el *Apaba*, el *Udana* y el *Samana*: los ojos, las orejas, la mente, el habla y el tacto; la piel, la

<sup>1069</sup> Vidyāranya (Mādhavācārya, c. 1386), *Panchadashi*, trad. inglés U. N. Roy, Thacker, Spink & co., Calcutta 1911.

<sup>1070</sup> *Taittiriya Upanishad*, 2.1, edi. Cit. de Hume 1921, p. 283.

<sup>1071</sup> *Aitareya Upanishad*, 5.4, a partir de Hume 1921, p. 301.



carne, el músculo, los huesos y el tuétano. Tras analizar esto, el advino declaró: Todo esto [el mundo] es Pankta (quíntuple). A través del *Pankta* uno sostiene [o alcanza] el *Pankta*»<sup>1072</sup>.

Al igual que vimos en el *Bṛihad* (1.4.17), al que probablemente hace referencia, el pasaje precedente afirma explícitamente la quintuplicidad del mundo. Esta quintuplicidad volverá a aparecer en *Upanishads* posteriores, algunas de cuyas doctrinas empezarán a verse afectadas por el influjo del Budismo. En el *Śvetāśvatara Upaniṣad* (siglos V-III a.C.) se lee lo siguiente a cerca del Brahman:

«Pensamos de Él (en su manifestación como universo) que es como un río que contiene las aguas de cinco corrientes; que tiene cinco grandes recodos debidos a cinco causas; que tiene los cinco Pranas para las olas; [que tiene] la mente –el fundamento de la percepción quintuple– para su fuente, y [que tiene] la quintuple miseria para sus rápidos; y que tiene cinco torbellinos, cinco ramificaciones e innumerables aspectos»<sup>1073</sup>.

De modo semejante a un fragmento del *Katha Upaniṣad* (6.10-11)<sup>1074</sup>, cuya datación es discutida, en este texto se menciona una percepción constituida por «cinco pliegues», cada uno de ellos referido

<sup>1072</sup> *Taittiriya Upaniṣad*, 1.7 comentado por Swami Sharvananda, Ramakrishna Math, Madras 1921, p. 29. Traducido del inglés: «Now as regards the soul [o uno mismo, *adhy-atma*]: the *Prana*, the *Vyana*, the *Apāna*, the *Udāna* and the *Samāna*: the eyes, the ears, the mind, speech and the touch; the skin, the flesh, the muscle, the bone and the marrow. All this after having analysed, the seer declared: All this [World] is *Pankta* (five-fold). By the *Pankta* He sustains the *Pankta*» El último párrafo Hume lo traduce así: «Having analyzed in this manner, a seer has said: 'Fivefold, verily, is this whole world. With the fivefold, indeed, one wins the fivefold.'». Op. Cit. Hume 1921, p. 279.

<sup>1073</sup> *Śvetāśvatara Upaniṣad* (400-200 a.C.), traducción al inglés y comentarios de Swami Tyagisananda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1949, sección I, pp. 23-25. Traducido a partir del inglés. En los *Avesta* (*Vedindad*, I.19), Ahura Mazda dice que creó siete ríos. Supuestamente se refiere a los actuales afluentes del Indus (el actual *Pangab*, «cinco ríos»).

<sup>1074</sup> «When the five instruments of knowledge stand still together with the mind, and when the intellect does not move, that is called the highest state./ This, the firm holding back of the senses, is what is called Yoga. He must be free from thoughtlessness then, for Yoga comes and goes». *Katha Upaniṣad*, 6.10-11, en *The Upanishads*, II, trad. Max Müller, Clarendon Press, Oxford 1884, p. 22. Unas líneas más arriba (6.6) el *sruti* especifica que los sentidos son diferentes del Atman (proceden de los cinco elementos).

a un elemento primordial que el yogui debe conocer para liberarse de sus males:

«Cuando la percepción quintuple del Yoga, surgida de (al concentrar la mente en) la tierra, el agua, la luz, el aire y el éter (akasha), se le haya aparecido al Yogui, habrá sido poseído por el cuerpo ígneo de Yoga, y no será tocado por la enfermedad, la vejez o la muerte»<sup>1075</sup>.

Y estos cinco elementos (tierra, agua, luz, aire y éter), que mediante la práctica del Yoga se funden en el fuego, se hacen proceder de una fuente energética común que las traciende:

«Debe saberse que la energía asume varias formas como la tierra, el agua, la luz, el aire y el éter a las órdenes de Él, que es el maestro de las Gunas y el hacedor del tiempo, que es omnisciente, que es Pura Conciencia en sí misma, y por quien todo está envuelto (j) »<sup>1076</sup>.

En el *Mahabharata* se dice que la formación de «los tres mundos procede de los cinco elementos», del mismo modo que «la inspiración de los poetas procede del *Mahabharata*»<sup>1077</sup>. Así mismo, en el famoso texto encontramos un total de siete entidades sutiles constituídas por los cinco elementos primordiales más el Ego y el Mahat (conciencia cósmica)<sup>1078</sup>.

Estableciendo un paralelismo muy rudimentario, y abstrayendo los contenidos de estas entidades hasta su «carcasa ontológica», podríamos ver en la precedente configuración ciertas similitudes con la doctrina gebseriana: el Mahat se correspondería con el origen, la sustancia espiritual universal, el Ego sería la conciencia trascendental del ser humano, (los tres mundos, estirando el paralelismo, se podrían poner en correspondencia con los tres mundos europeos enumerados en

---

<sup>1075</sup> *Śvetāśvatara Upaniṣad*, II, p. 52 de op. Cit. Traducido del inglés.

<sup>1076</sup> *Śvetāśvatara Upaniṣad*, VI, pp. 114 y ss. de op. Cit. Traducido del inglés.

<sup>1077</sup> *Mahābhārata*, *Adi parva*, op. Cit., vol. I, p. 49.

<sup>1078</sup> *Mahābhārata* (s. III a.C.), Vol. 8, *Anucāsana parva*, edición en inglés, Bharata presss, Calcuta 1893, XIV, p. 91.

OP), y los cinco elementos se corresponderían con las cinco estructuras de esa conciencia, las cuales entran en crisis y se desintegran en ausencia de alimento espiritual (es decir, en ausencia de contacto con su origen):

«En ausencia de comida, los cinco elementos que constituyen el organismo físico cesan de existir en un estado de unión (j)/ Vrihaspati dijo, “La comida que estas deidades, Oh Rey, que habitan en el cuerpo de la Tierra, el Viento, el Éter, el Agua, la Luz, y la Mente, comen, las gratifica. Cuando estos cinco elementos se satisfacen, monarca, con la Mente contando como su sexto (elemento), su semilla vital se engendra y tú purificas el alma” (j)./ Él, que es el receptáculo y la morada de los cinco elementos primordiales (j)./ Deseoso de crear este universo que consiste de la quintuplicidad de los elementos primordiales, él se puso manos a la obra, y produjo la quintuple forma de las existencias animadas, que consiste en las deidades y los Asuras y los seres humanos y las bestias y los pájaros»<sup>1079</sup>.

En otros pasajes, la gradación generativa se invierte y la jerarquía ontológica adquiere una mayor impronta idealista: el Ego se sitúa por encima -produciéndolos- de los cinco elementos y los once órganos (cinco órganos de conocimiento y cinco órganos de acción más la mente), y aún por encima del Ego, en creciente grado de sublimidad, se situarían el Entendimiento, el Alma, lo Inmanifiesto y el Purusha<sup>1080</sup>. Así mismo, estos componentes elementales, asociados a los órganos sensoriales, se consideran una pura apariencia inestable que se acaba

<sup>1079</sup> *Mahābhārata, Anucāsana parva*, op. Cit., vol. 8, LXIII, p. 332; CXI, p. 546; CXLIX, p. 712; CLVIII, p. 745. Traducido del inglés.

<sup>1080</sup> «Space [akasa] is the highest of the (five) elements. Egoism is above it. Above egoism is understanding. Above understanding is the soul. Above the soul is the Unmanifest. Above the Unmanifest is Purusha. One who knows which is superior and inferior among existent creatures, who is conversant with the ordinances in respect of all acts, and who constitutes himself the soul of all creatures, attains to the Unfading Soul./ 'Brahmana said, Since the mind is the ruler of these five elements, in the matter of controlling and bringing them forth, the mind, therefore, is the soul of the elements. The mind always presides over the great elements». *Mahābhārata*, vol. 12, *Aswamedha parva*, L y LI, trad. Inglés Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing co., Calcuta (2ª edición, sin datar), p. 97.

diluyendo en la misma sustancia de la que procede –de modo semejante al procesionismo de Anaximandro y al acosmismo de Gebser<sup>1081</sup>—. Finalmente, el conocimiento de la futilidad de estos ingredientes, en tanto absorbibles en el receptáculo único que los trasciende, conllevaría la gnóstica liberación.

«El Brahamana dijo, “aquel que es absorbido en el receptáculo (de todas las cosas), liberándose incluso del pensamiento de su identidad con todas las cosas, es decir, dejando de pensar incluso en su propia existencia, soltando amarras gradualmente una detrás de otra, triunfará en la superación de sus límites. (j) Aquel que vea su alma desprovisto de los atributos de los cinco elementos, sin forma ni causañ co nsigue emanciparse”»<sup>1082</sup>.

<sup>1081</sup> «Brahmana said, From Egoism were verily born the five great elements. They are earth, air, ether, water, and light numbering the fifth. In these five great elements, in the matter of the sound, touch, colour, taste, and smell, all creatures become deluded. When at the close of the destruction of the great elements, the dissolution of the universe approaches, ye that are possessed of wisdom, a great fear comes upon all living creatures. Every existent object is dissolved into that from which it is produced. The dissolution takes place in an order that is the reverse of that' in which creation takes place. (j) Sound, touch, colour, taste, and smell numbering the fifth, are effects. They are, however, inconstant, and called by the name of delusion. (j) Prana and Apana, and Udana and Samana and Vyana, these five winds are always closely attached to the soul. Together with speech, mind, and understanding, they constitute the universe of eight ingredients». *Mahābhārata, Aswamedha parva*, vol. 12 op. Cit., XLII, p. 76.

<sup>1082</sup> *Mahābhārata, Aswamedha parva*, vol. 12 op. Cit., XIX, pp. 34-35. Traducido del inglés. Por lo demás, una de las quintuplicidades más famosas del *Mahabharata* es la de las cinco verdades fundamentales que se exponen en el *Bhagavad-gita*: *Isvara* (Dios supremo), *Jiva-atma* (alma viviente), *Prakrti* (materia), *Karma* (deber) y *Kala* (tiempo). Pero esta división se sitúa en un plano diferente -creemos- del que a nosotros nos interesa.

## ❖II. ESTRATIFICACIONES QUINARIAS EN EL ZOROASTRISMO, EN EL ANTIGUO EGIPTO, EN BABILONIA Y EN EL JUDAÍSMO

En los antiguos textos persas, al margen de la doctrina de los elementos que ya comentamos en relación al tetramorfismo de Zurvan, encontramos una división quinaria del hombre, a saber: *asna*, *mana*, *daena*, *urvan* y *Fravashi*. No obstante, según cuenta Darmesteter a colación del *Yast* recopilado en el canon *Avesta*, la enumeración más común se correspondería con la siguiente: *ahu* (el espíritu vital), *daena* (la conciencia), *baodhō* (la percepción), *urvan* (el alma) y *Fravashi*<sup>1083</sup>. *Fravashi* se podría entender como una potencia energética creada por Ahura Mazda antes que el mundo para sostener el constante crecimiento de todas las cosas (en cierto modo, se podría considerar homólogo al «origen» gebseriano en tanto «fenómeno de índole espiritual», o a la «estructura de conciencia arcaica» en tanto que de esta se dice que es «idéntica al origen» y «siempre presente»).

«Adoramos el espíritu, la conciencia, la percepción, el alma y el Fravashi de los hombres de la ley primitiva, los primeros que escucharon las enseñanzas (de Ahura), hombres santos y mujeres santas que lucharon por la santidad; adoramos el espíritu, la conciencia, la percepción, el alma y el Fravashi de nuestros parientes de piel, hombres santos y mujeres santas que lucharon por la santidad»<sup>1084</sup>.

Aunque los egipcios solían distinguir principalmente tres componentes “espirituales” en el ser humano (el *ka*, el *ba* y el *akh*), y aunque sus enumeraciones acerca de las partes del individuo variaban notablemente de un documento a otro, en uno de los últimos capítulos de *El libro de los muertos* (cap. 188) se distinguen cinco componentes en la persona que aspira a revivir en el más allá: alma, sombra, forma, aspecto y esencia.

<sup>1083</sup> *The Zend-Avesta*, II. *The Sirozahs, Yasts, and Nyayis*, trad. James Darmesteter, Clarendon Press, Oxford, 1883, nota 1, p. 198.

<sup>1084</sup> *Yasts*, 149, en *The Zend-Avesta*, II, op. Cit., p. 228. Traducción a partir del inglés.

«Has glorificado mi alma y mi sombra, que han visto a Re en sus dones; (mi alma pidió tener el uso de sus piernas) a fin de que este hombre, (que soy yo), la vea, o que ella sea, como siendo mi forma, mi aspecto, mi esencia, mi forma verdadera de alma que dispone todas las cosas y (que es) divina, (pues) relumbra como Re y resplandece como Hathor»<sup>1085</sup>.

En otro orden de quinarismos, el sacerdote de Tot en Khmunu (Hermópolis), recibía el título de «El más grande de los cinco»<sup>1086</sup>, y de su dios Tot se decía que era «el cinco veces grande» (aunque también se le apodaba el «tres veces grande», el «nueve veces grande», etc.). Estos cinco serían, al parecer, el dios Tot y otros cuatro dioses, cuya duplicación daría lugar a la famosa Ogdóada<sup>1087</sup>. En este sentido, Tot podría funcionar como un «eje trascendental» desde el que se desplegaría la primera cuaternidad divina en algunas versiones de la cosmogonía de Hermópolis, siguiendo un formalismo similar al de la cosmogonía gnóstica-maniquea.

<sup>1085</sup> *Libro de los muertos*, traducción y notas de Federico Lara Peinado (1989), editorial Tecnos, Madrid 2009, p. 415. Por lo demás, al igual que sucedía en Persia, el calendario anual, dividido en 360 días, se completaba al final del año añadiendo cinco días, los epagómenos, que frecuentemente se identificaban con cinco deidades (en el caso de la cosmogonía del *Libro de los muertos*, con los cinco hijos de Geb y Nut). *Ibíd.*, p. 129. No hemos encontrado la referencia de Plutarco, pero según Atanasio Kircher, el sacerdote griego decía que los egipcios representaban mediante el quinario a cinco tipos de seres: la divinidad triforme, los genios, los héroes, los hombres y los brutos. La referencia puede estar relacionada con el testimonio de Manetón sobre las cinco esteripes. Cf. Kircher, *edi. Cit.* 1984, p. 255.

<sup>1086</sup> El título, traducido en inglés como “The Great One of the Five”, aparece en varias inscripciones de Petosiris y su padre Sishu de la Necrópolis de Hermópolis, en las que, en ocasiones, se identifica al dios Osiris con Tot. Cf. Inscripciones N° 56, N° 81, N° 116 y N° 127 transcritas en Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature*, III. *The late period*, University of California Press, Berkeley 1980.

<sup>1087</sup> Según Boylan, un indicativo de ésto sería que de los ocho dioses, cuatro tienen nombre femenino, por lo que el sacerdote los podría haber especulado a modo de complemento. Vid. Boylan, Patrick, *Thoth. The Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Londres et al., 1922, pp. 157-8.

Por otro lado, en un texto egipcio recogido por Yoyotte<sup>1088</sup>, presumiblemente posterior al *Libro de las puertas* (ca. siglo XI a.C.) encontramos la enumeración de cinco regiones cósmicas relacionadas con cinco elementos que caen bajo el dominio del dios sol: «El sol, o “señor universal”, forma activa del Nun, oye cómo se le dice: “tú eres el cielo, tú eres la tierra, tú eres el mundo inferior, tú eres el agua, tú eres el aire que está entre ellos”»<sup>1089</sup>. En apoyo de esta división quinary del cosmos (aunque más común, al parecer, era dividir la tierra en dos o cuatro regiones y, por analogía con ella, también el cielo) tendríamos un fragmento de la Estela de Tutmosis III (ca. 1479 - 1425 a.C.) en Gebel Barkal, según el cual Amón-Ra le habría hecho «señor de las cinco partes» (del mundo, entendemos, ya que «encerró para él toda la tierra sin límites»):

«Dijo mi propia majestad: . . . . la fuerza porque soy muy experto en el valor y la fuerza que me dio mi padre Amón-Ra, señor de los tronos de las Dos Tierras. Me ha hecho señor de las cinco partes y gobernador del circuito del disco solar. Es fuerte . . . . el terror de mi majestad está en los territorios sureños. Ya no me queda camino después que él encerró para mí toda la tierra sin límites (j)»<sup>1090</sup>.

En el libro I de su *Biblioteca Histórica*, Diodoro Sículo (ca. 90-ca. 30 a.C.) ofrece una reconstrucción de la cosmología egipcia conservada en época helenística. No sabemos hasta qué punto es fiel a la tradición egipcia y cuánto tiene de adaptación griega, pero según el de Sicilia, los egipcios dividían el universo en cinco partes, cada una de ellas asociada con un dios de la *primera generación*: el espíritu se

<sup>1088</sup> Yoyotte, Jean (1969), “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, en *Historia de la filosofía*, I, siglo XXI, Madrid, 1981, p. 18. Yoyotte no cita el origen de la referencia y nosotros no la hemos encontrado.

<sup>1089</sup> En otros fragmentos cosmogónicos, sin embargo, se dice que el dios sol dividió el mundo en once regiones. Cf. Pakinoff, A., *Le livre des portes*, I, Institut Français d'Archeologie orientale, El Cairo, 1939, prefacio.

<sup>1090</sup> “Celebración de la victoria”, 38-39, en Sánchez Rodríguez, Ángel, *La literatura en el antiguo Egipto (Breve Antología)*, ediciones Egiptomanía, Sevilla 2003, p. 229. Seguramente no tiene relación con esto, pero en la *Declaración 739*, 2269, de los *Textos de las pirámides*, se lee: «El rey es vuestro quinto, vosotras Estrellas Imperecederas».



correspondería con el dios Shu (el Zeus griego), el fuego con Atón-Ra (Hefesto), la tierra con Geb (Deméter), el agua con Tefhut (Océano) y el aire con Nut (Atenea).

«Los hombres de Egipto, pues, engendrados en la antigüedad, mirando hacia el cosmos e impresionados y maravillados de la naturaleza del universo, supusieron que había dos dioses eternos y primeros: el Sol y la Luna, de los que, a uno, denominaron Osiris y, a la otra, Isis (ġ). / Uno de esos dioses, de lo ardiente y del espíritu, y la otra, de lo húmedo y de lo seco; ambos en común, del aire; y, gracias a ellos, todo se engendra y se alimenta. Y, por tanto, todo el cuerpo de la materia del universo se compone del Sol y de la Luna; en cuanto a sus cinco partes antes citadas: el espíritu, el fuego, lo seco, también lo húmedo y, finalmente, lo aéreo, como en el hombre enumeramos cabeza, manos, pies y las otras partes, de la misma manera el cuerpo del cosmos está todo constituido de lo antes citado»<sup>1091</sup>.

Así mismo, Malalas (c. 491-578) recoge en su *Crónica* que Manetón, siguiendo la tradición de los primeros reyes egipcios, asociaba los cinco planetas conocidos con cinco dioses: «a Cronos acostumbraban a llamarlo la estrella brillante; a Zeus, la estrella radiante; a Ares, la estrella de fuego; a Afrodita, la más hermosa; a Hermes, la estrella brillante. Estos nombres fueron explicados más tarde por el sabio Sotates»<sup>1092</sup>. Es decir, nuestros Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio.

También Diodoro de Sicilia, en el libro II de su *Biblioteca Histórica*, ofrece un resumen de la astrología practicada por los caldeos de Babilonia, de quienes se decía que tenían «la mayor habilidad de todos los hombres en astrología y que han puesto el mayor cuidado en esa observación» (II, 31. 8). Ésta se basaba, como no podía ser de otro modo, en los cinco planetas («errantes» en griego) conocidos en la

<sup>1091</sup> Diodoro de Sicilia, I, 11, op. Cit., p. 172 y ss. Para completar la Enéada Heliopolitana, a los cinco dioses-elementos habría que añadir a Osiris, Isis, Tifón (Seth) y Afrodita (Neftis).

<sup>1092</sup> Manetón, Frg. 5, en *Manetón: Historia de Egipto*, trad. De César Vidal Manzanares, Alianza, Madrid, 1992, p. 24.

época, que Diodoro asocia con sus dioses: Saturno (Crono, “de Helio”), Marte (de Ares), Venus (de Afrodita), Mercurio (de Hermes) y Júpiter (de Zeus)<sup>1093</sup>.

«Los caldeos, pues, afirman que la naturaleza del cosmos es eterna y ni ha habido creación original ni después recibirá destrucción, y que la disposición y el orden del universo se ha producido por alguna Divina Providencia y cada cosa producida ahora en el cielo se ha llevado a cabo no como fuere ni espontáneamente sino por una resolución de los dioses determinada y firmemente decidida. Y, tras haber hecho observaciones de los astros durante muchos años y conocido los movimientos y las fuerzas de cada uno más exactamente que todos los hombres, predicen a los hombres muchas cosas que van a suceder. Y la más importante afirman que es la contemplación y la influencia de los cinco astros llamados planetas, a los cuales denominan aquéllos, en conjunto, «intérpretes» y, en particular, al denominado Crono por los griegos, el más famoso y el que indica las más y mayores cosas, lo llaman «de Helio»; y, a los otros cuatro, los denominan «de Ares», «de Afrodita», «de Hermes» y «de Zeus», igual que los astrólogos que hay entre nosotros. Por eso, los llaman «intérpretes», porque, al ser inmóviles los otros astros y tener su curso con un recorrido ordenado, éstos solos, haciendo su recorrido particular, indican lo que va a ocurrir, interpretando a los hombres el pensamiento de los dioses. Afirman que ellos señalan unas cosas por la salida, otras por la puesta y algunas por el color a quienes quieren prestarles atención cuidadosamente: a veces indican la magnitud de los vientos, a veces, el exceso de lluvia o de calor y hay ocasiones en que apariciones de cometas y también eclipses de Sol y de Luna y seísmos y, en general, todas las circunstancias beneficiosas y perjudiciales producidas por la

<sup>1093</sup> Cf. “Ages of the World”, *ERE*, I, p. 184. Para los babilonios, «The rulers of the zodiac are the sun, the moon, and Venus [Istar]. In a mythological text (*WAI*. iv. pi. 5) we are told that Bel placed them to rule the Sujmk same. The four remaining planets, Marduk-Jupiter, Nebo-Mercury, Ninib-Mars, and Nergal-Saturn, correspond to the quarter appearances of the three, and have their special place of revelation at the four quarter points of the cycle, or, speaking in terms of space, at the four corners of the world».

atmósfera, no solo a pueblos o lugares, sino también a reyes y a los particulares que fuere»<sup>1094</sup>.

Por lo demás, aunque en la antigua Mesopotamia eran más frecuentes las divisiones cosmológicas septenarias (por ejemplo, del Zigurat de Nabu se decía que era «la casa de los siete vínculos del cielo y la tierra»<sup>1095</sup>), generalmente asociadas a los siete astros (los cinco planetas conocidos más el sol y la luna), en un trabajo de Menon<sup>1096</sup> también hemos encontrado una extraña división quinary del zodiaco en la que se representan cinco inter-espacios cuadrados concéntricos y escalonados, al modo de los corredores o niveles de un zigurat, que parecen corresponderse con la secuencia numérica 4, 12, 20, 28 y 36, siendo 4 («las cuatro esquinas») el número para la tierra, situada en el centro, y 36 el número preciso de decanos (grupos de estrellas) que ocuparían el borde exterior del cosmos según la cosmología babilónica.

Con la tradición hebrea sucede un poco como con la babilonia, su numerología es abundante en septuplicidades (no en vano sufrieron su cautiverio durante el reinado del caldeo Nabucodonosor II, que tomó Jerusalén en el 586 a.C., y que se extendería hasta el supuesto edicto del rey persa Ciro II, en el 538 a.C.), pero también cuenta con alguna quintuplicidad reseñable. En la *Mishná* o antiguo *Talmud*, compilado en torno al año 219, el tratado sobre “los padres” incluye las enseñanzas de algunos de los principales rabinos que habrían transmitido las del propio Moisés, como las del judío Hilel (c. 70 a.C.-10 d.C.), posible maestro de Jesús<sup>1097</sup>. En el párrafo 10 del capítulo VI del libro IV de este tratado se dice que el Dios Uno tiene cinco posesiones: 1) la ley; 2) el cielo y la tierra; 3) Abraham; 4) Israel; y 5) el templo sagrado. Si

<sup>1094</sup> Diodoro de Sicilia, II, 30, 1-6, en op. Cit., pp. 374-375. El traductor Francisco Parreu Alasà comenta en nota que Saturno (Crono), a quien se atribuye mayor poder y recibe el apelativo de “Helio (del Sol)”, es, curiosamente, el situado en una órbita más alejada del sol.

<sup>1095</sup> Menon, op. Cit., p. 128.

<sup>1096</sup> *Ibíd.*, p. 123, figura 30.

<sup>1097</sup> Horne, Charles F. (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, III. *Ancient Hebrew. The earliest remains; The Talmud*, Parke, Austin & Lipscomb, Nueva York-Londres, 1917, p. 26. A Hilel se le atribuye la famosa sentencia que vendría a resumir el contenido de la ley talmúdica: «No hagas a tu prójimo lo que no quieras que te hagan a ti; todo lo demás es comentario».

Jahvéh posee el cielo y la tierra, ¿no serían, entonces, seis sus posesiones? ¿No encajaría bien este número con la sextuplicidad angular de la sagrada estrella de David (si bien no se instituyó como símbolo hebreo distintivo hasta la Edad Media)? ¿Por qué se remarca que son cinco? Lo desconocemos, pero, para justificarlo, el autor recurre a diferentes pasajes del Antiguo Testamento.

«Cinco adquisiciones hizo en este mundo el Santo, bendito sea. Estas son: la Torá, una adquisición; cielos y tierra, una adquisición; Abraham, una adquisición; Israel, una adquisición; el Templo, una adquisición ¿de dónde consta? En cuanto que está escrito: *Dios me adquirió desde el principio de su obra, la más antigua de sus obras desde antiguo*. [Proverbios, 8:22]. Cielo y tierra, una adquisición, ¿de dónde consta? En cuanto que está escrito: *así dice el Señor: los cielos son mi trono y la tierra el cascabel de mis pies. ¿Cuál es la casa que queréis fabricarme y cuál es el lugar de mi residencia?* [Isaías, 66:1]. Está escrito asimismo: *¡qué numerosas son tus obras, Señor! Todas las hiciste con sabiduría, llena está la tierra de tus posesiones*. [Salmos, 104:24]. Abraham, una adquisición, ¿de dónde consta? En cuanto que está escrito: *lo bendijo diciendo: bendito sea Abraham por parte de Dios, creador de los cielos y la tierra*. [Génesis, 14:19]. Israel, una adquisición, ¿de dónde consta? En cuanto que está escrito: *hasta que pase tu pueblo, Señor, hasta que pase este pueblo que tú adquiriste*. [Éxodo, 15:16]. Igualmente: *a los santos que están en la tierra, a los nobles en los cuales me complazco*. [Éxodo, 15:17]. El Templo, una adquisición, ¿de dónde consta? En cuanto que está escrito: *el templo del Señor que prepararon tus manos*. Está también escrito: *los llevó hasta el extremo de su santuario, este momento lo adquirió su diestra*. [Salmos, 78: 54]. Todo lo creó el Santo, bendito sea, en este mundo; no lo creó sino para su gloria, tal como está escrito: *todo lo que he creado con mi nombre, a mi gloria lo he creado, formado y hecho*. [Isaías, 43:7]»<sup>1098</sup>.

<sup>1098</sup> *Mishná* (o antiguo *Talmud*), Libro IV, tratado IX (“los Padres”), cap. VI, 10-11, en *Mishná*, edición de Carlos del Valle, ediciones Sígueme, Salamanca 1997, pp. 859-860.

### III. ESTRATIFICACIONES QUINARIAS EN EL CONFUCIANISMO Y EN EL TAOÍSMO

«Podríamos hacer notar aquí, de paso, que el número cinco constituye, entre los chinos, algo substancial, y les ocurre emplear este número tan a menudo como a nosotros el número tres. Tienen ellos cinco elementos naturales: aire, agua, tierra, metal y madera; admiten cuatro regiones en el cielo y, además, el centro; los lugares sagrados donde erigen altares constan de cuatro montículos y uno en medio»<sup>1099</sup>.

Como dice Hegel en la cita precedente, los conjuntos quinarios tenían una particular importancia en la China antigua. En “La Gran Norma” (*Hong Fan*, c. IV-III a.C.) del *Chu-King* confuciano se describen las propiedades de cinco elementos o fuerzas (*wu xing*) relacionadas con cinco direcciones de acción y cinco sabores<sup>1100</sup>, y se ofrece un protocolo de cinco «actos» o estados perceptivos mediante los que alcanzar la sabiduría (también se enumeran cinco reguladores del tiempo, cinco virtudes *-chang-*, cinco fenómenos que «están en relación con la conducta del soberano y sus oficiales», etc.).

«En primer lugar, los cinco elementos. El primero es el agua, el segundo es el fuego, el tercero la madera, el cuarto el metal, el quinto la tierra. Las propiedades del agua son las de mojar y descender; las de fuego las de quemar y elevarse. La madera se deja domar y enderezar. El metal obedece a la mano del obrero y toma diferentes formas. La tierra recibe la semilla y da cosechas. El agua moja, descende y produce la sal. El fuego quema, se eleva y produce gusto amargo. La madera curvada y enderezada luego, produce gusto ácido. El metal obedece, cambia de forma y produce

---

<sup>1099</sup> Hegel, *Filosofía de la Historia* (póstuma, apuntes de lecciones recopiladas por 1ª vez en 1837), trad. José María Quintana, ediciones Zeus, Barcelona 1970, p. 146.

<sup>1100</sup> La doctrina de los cinco sabores aparece en el *Nirvana Sutra* del budismo y en el *Laozi* (cap. V): «Los cinco colores ciegan la vista. Los cinco notas ensordecen el oído. Los cinco sabores fatigan la boca. El montar a caballo y la caza trastornan la mente. Los tesoros raros ponen trabas a la conducta correcta». Vid. Youlan, Feng (1947), *Breve Historia de la Filosofía China*, traducción de Wang Hongxun y Fan Moxian, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1989, p. 136.

sabor acre. La tierra recibe la semilla, da cosechas, y produce el sabor dulce.

»Segundo, los cinco actos. El primero se refiere a la actitud exterior. El segundo a la palabra, el tercero a la mirada, el cuarto al oído, el quinto a la reflexión. La actitud exterior debe ser reservada, la palabra conforme a la razón, la mirada perspicaz, el oído muy atento, el espíritu meditativo y penetrante. Una actitud seria es respetuosa; una palabra conforme a la razón es agradable; una mirada perspicaz conduce a la prudencia: la aplicación a escuchar es madre de los buenos consejos, un espíritu reflexivo y penetrante conduce a la más alta sabiduría»<sup>1101</sup>.

El *Hong Fan* simboliza al rey con el número cinco. Además, el cinco corresponde, en la gama pentatónica china, a la nota *kong*, la cual funciona como patrón de los sonidos<sup>1102</sup>. Por otro lado, como se ve en el *Li Jing* (o *Lí Kí*, Libro de los ritos, sección 4. “Yue Ling”<sup>1103</sup>) cuando los chinos representan el mundo mediante cuadrados, el quinto ocupa el centro: 1, Agua-Norte; 2, Fuego-Sur; 3, Madera-Este; 4, Metal-Oeste; 5, Tierra-Centro<sup>1104</sup>. Youlan explica el porqué de esta configuración: «Los chinos antiguos, situados en el hemisferio septentrional, consideraban naturalmente el sur como la dirección del calor, y el norte como la del frío. Así la escuela del Ying Yang correlacionó las cuatro estaciones con los cuatro puntos cardinales»<sup>1105</sup>. A saber: el verano con el Sur y la fuerza del fuego; el invierno con el Norte y la fuerza del agua; la primavera con el Este (salida de sol) y la fuerza de la madera

<sup>1101</sup> “El Chu-King”, cap. IV ‘La gran Regla’, 5 y 6, en Confucio y Mencio, *Los cinco grandes libros de política, moral y filosofía de la Antigua China*, traducción de Juan Bergua, Bergua, Madrid 1969, p. 121.

<sup>1102</sup> Vandier-Nicolas, Nicole, “La filosofía china, desde los orígenes hasta el siglo XVII”, en *Historia de la filosofía*, ed. siglo XXI, Madrid 1981, p. 236.

<sup>1103</sup> Este es uno de los libros pilares de la escuela del *Yin Yang*. Antes de incorporarse al *Li Ji* se encontraba en el *Lüshi Chunqiu* (c. III a.C.). Vid. Youlan, op. Cit., p. 175.

<sup>1104</sup> En el *Li Jing*, la Tierra sigue identificándose con el centro y el número cinco, pero el resto de los cuatro elementos se numeran con 6, 7, 8 y 9. Vid. *Lí Kí*, libro IV. “The Yüeh Ling”, en *The Sacred Book of China. The Texts of Confucianism*, trad. James Legge, pt. III, *The Lí Kí*, I-X, Clarendon Press, Oxford 1885, pp. 249-310.

<sup>1105</sup> Youlan, op. Cit., p. 175.

(crecimiento plantas); y el otoño con el Oeste (ocaso del sol) y la fuerza del metal (muerte “rígurosa” de las plantas): «Así, cuatro de las cinco fuerzas quedan referidas a algo y solo la fuerza de la tierra no tiene lugar ni estación fijos», sino que funciona como el eje o centro de las otras cuatro fuerzas<sup>1106</sup>.

En el *Libro de los cambios* del Taoismo no se mencionan los cinco elementos, pero la escuela del *Yin Yang*, posteriormente<sup>1107</sup>, intentará relacionarlos con los dos principios (el *yin* y el *yang*) adjudicando a cada uno de los elementos dos números complementarios:

«“uno”, número para el Cielo, produce agua, y “seis”, número para la Tierra, lo completa. “Dos”, número para la Tierra, produce fuego, y “siete”, número para el Cielo, lo completa. “Tres”, número para el Cielo, produce madera, y “ocho”, número para la Tierra, lo completa. “Cuatro”, número para la Tierra, produce metal, y “nueve”, número para el Cielo, lo completa. “Cinco”, número para el Cielo, produce tierra, y “diez”, número para la Tierra, lo completa. Así, “uno”, “dos”, “tres”, “cuatro” y “cinco” son los números que producen los cinco elementos; “seis”, “siete”, “ocho”, “nueve” y “diez” son los números que los complementan»<sup>1108</sup>.

En la obra de Dong Zhongshu (ca. 180- ca. 110 a.C.), la doctrina del Yin Yang y la doctrina de los cinco elementos (si es suya la sección del *Chunqiu Fanlu* que se le atribuye) se conjugarían, si bien modificando la jerarquía elemental tradicional: «la madera produce fuego, el fuego produce tierra, la tierra produce metal, el metal produce agua, y el agua produce madera. Este es el proceso de su mutua producción. Pero la madera supera a la tierra, la tierra supera al agua, el agua supera al fuego, el fuego supera al metal, y el metal supera a la madera. Este es el proceso de su superación mutua»<sup>1109</sup>.

---

<sup>1106</sup> Ibid., p. 176.

<sup>1107</sup> Vid. glosa de Cheng Xuan (127-200) a los “Mandos mensuales” en el *Libro de los ritos*, capítulo IV.

<sup>1108</sup> Youlan, op. Cit., pp. 184-185.

<sup>1109</sup> Youlan, op. Cit., p. 251.



Una mayor elaboración de la dialéctica del *yin yang* y la cosmología de las cinco fuerzas (*qi*) tendría que esperar al *Taijitu shuo* de Zhou Dunyi (1017-1073), con el que Zhu Xi (1130-1200) encabeza su antología de escritos neoconfucianos (*Jinsilu*)<sup>1110</sup> que renuevan las enseñanzas del *I Ching*.

«Con las transformaciones del *yang* y la unión subsiguiente del *yin*, se producen agua, fuego, madera, metal y tierra. Estos cinco éteres [*qi*, "elementos"] se difunden en orden armonioso, y las cuatro estaciones proceden en su curso.

»Los cinco elementos se identifican con el *yin* y el *yang*; el *yin* y el *yang* se identifican con el Principio Supremo; el Principio Supremo es fundamentalmente la infinitud. Los cinco elementos se producen, cada uno con su propia naturaleza particular»<sup>1111</sup>.

La teoría china de los cinco elementos estaba constituida en el siglo IV a.C., como lo prueba una inscripción ligeramente posterior al año 400 a.C.<sup>1112</sup>. Sin embargo, algunas de sus aplicaciones y enriquecimientos son posteriores. Tseu- Yeu (336-280 a.C.) los relacionaría con cinco órganos del cuerpo y en el *Hong Fan*, como vimos, se asocian con cinco virtudes que las sucesivas dinastías fueron tomando como lemas. Esto propició una distribución histórica de los elementos, bajo cuyo influjo, se pensaba, debía actuar cada una de las dinastías so pena de fracasar en el buen gobierno. Al parecer, el primer autor en teorizar así el desarrollo histórico fue Zou Yan (305-240 a.C.), nativo del reino Qi, según se recoge en las *Memorias históricas* (*Shiji*, 109-91 a.C.) continuadas por el hijo de Sima Tan, Sima Qian (ca. 145-90 a.C.)<sup>1113</sup>. Sima Qian no informa de los detalles de esta teoría, pero

<sup>1110</sup> Una edición bilingüe chino-alemán del *Taijitu Shuo* de Dunyi con el comentario de Zhu Xi se puede ver en: *Thai-Kih-Thu des Tschou-Tsi. Tafel des Urprinzips mit Tschu-Hi's commentare*, ed. Georg von der Gabelentz, Commissions-Verlag, Dresden, 1876.

<sup>1111</sup> Citado en Youlan, op. Cit., pp. 341-342.

<sup>1112</sup> Vandier-Nicolas, op. Cit., p. 311.

<sup>1113</sup> Sima Qian, *Memorias históricas* (cap. LXXIV), citado en Youlan, op. Cit., p. 178.

encontramos una referencia muy similar (aunque no aluda a Zou Yan) en el *Lüshi Chunqiu*<sup>1114</sup>:

«Cada vez que va a aparecer un emperador o un rey, el Cielo debe manifestar primero ciertas señales favorables a la gente común. En la época del Soberano Amarillo, el Cielo hizo aparecer primero enormes lombrices de tierra y cortones. El Soberano Amarillo dijo: 'La fuerza de la tierra está en ascenso'. Por eso asumió el amarillo como su color y tomó a la tierra como patrón para sus actos. En la época de Yu [fundador de la dinastía Xia], el Cielo hizo aparecer hierbas y árboles, que no morían en el otoño y el invierno. Yu dijo: 'La fuerza de la madera está en ascenso'. Por eso asumió el verde como su color y tomó a la madera como patrón para sus actos. En la época de Tang [fundador de la dinastía Shang], el Cielo hizo aparecer hojas de cuchillo en el agua. Tang dijo: 'La fuerza del metal está en ascenso'. Por eso asumió el blanco como su color y tomó al metal como patrón para sus actos. En la época del rey Wen [fundador de la dinastía Zhou], el Cielo hizo aparecer una llama, un pájaro rojo que sostenía un libro rojo en su pico se posó en el altar de tierra de la Casa de Zhou. El rey Wen dijo: 'La fuerza del fuego está en ascenso'. Por eso asumió el rojo como su color y tomó al fuego como patrón para sus actos. El agua será la fuerza que sucederá inevitablemente al fuego. El Cielo hará manifestarse primero el ascendiente del agua. Cuando la fuerza del agua esté en ascenso, el negro será asumido como color y el agua será tomada como patrón para sus actos... Cuando el ciclo se complete, se volverá una vez más a la tierra»<sup>1115</sup>.

<sup>1114</sup> Los *Lüshi Chunqiu* o *Anales de primavera y otoño*, fueron ordenados compilar por Lǚ Buwei, de la dinastía Qin, en el 239 a.C., y se consideran la principal obra ecléctica de la tendencia sincrética que se adueñó de la filosofía china en el siglo III a.C. Youlan, op. Cit., p. 238.

<sup>1115</sup> *Lüshi Chunqiu*, XIII, 2. Citado en Youlan, op. Cit., pp. 179-180. Hay una edición alemana de Richard Wilhelm de 1928 (el XIII, 2, se encuentra en pp. 405-407). Youlan explica como sigue esta teoría: «La escuela *yin yang* sostuvo que los cinco elementos se generan uno a otro y también se superan uno a otro en una secuencia fija. También insistió en que la secuencia de las cuatro estaciones concuerda con este proceso de la generación mutua de

Tal y como se desarrolló en China y la India, el sistema de los cinco elementos nos ofrece un modelo cosmológico sorprendentemente cercano al sistema de las cinco estructuras de conciencia gebserianas, sobre todo por su asociación con otras series de cinco términos como las virtudes, los colores, las facultades intelectuales, las partes del cuerpo o los números (los cuales propician cuadros muy semejantes a la tabla sinóptica de las estructuras de conciencia gebserianas). Además, debido a la identificación de los cinco elementos con las estaciones,

---

los elementos. De este modo, la madera, que domina en la primavera, produce fuego, que domina en el verano. El fuego produce a su vez tierra, que domina en el “centro”, la tierra produce metal, que domina en el otoño; el metal produce agua, que domina en el invierno; y el agua vuelve a producir madera, que domina en la primavera./ De acuerdo con la idea anterior, la sucesión de las dinastías también concuerda con la sucesión natural de los elementos. La “tierra”, bajo cuyo ascendiente gobernó el Soberano Amarillo, fue superada por la “madera” de la dinastía Xia. La “madera” de esta dinastía fue superada por el “metal” de la dinastía Shang, el “metal” fue superado por el “fuego” de la dinastía Zhou y el “fuego” sería a su vez superado por el “agua” de la dinastía que siguiera Zhou. El “agua” de esta dinastía, a su vez, sería sucedida también por la “tierra” de la dinastía siguiente, completando así el ciclo./ Tal como está descrita en el *Lüshi Chunqiu*, ésta no es sino una teoría; pero, poco después tuvo su efecto en la política práctica. Así, en el año 221 a.n.e., el Primer Emperador de la dinastía Qin, conocido como Qin Shi Huang (246-210 a.n.e.), conquistó a todos los reinos feudales rivales y creó un imperio unificado bajo la casa Qin. Como sucesor de la dinastía Zhou, él creyó realmente que la fuerza del agua estaba “en ascenso” y, por ello, según los *Registros históricos* de Sima Qian, “asumió el negro como su color” y “tomó al agua como patrón para sus actos”. “El nombre del río Amarillo”, dicen los *Registros históricos*, “fue cambiado por el de Agua de la Fuerza. Con rigor y violencia, y una severidad extrema, cada cosa era conocida por la ley. Castigando y oprimiendo, sin benevolencia ni bondad, sino sólo observando la estricta justicia, habría de venir un acuerdo con [las transformaciones de] las cinco fuerzas” (capítulo VI). Debido a su severidad extrema, la dinastía Qin no duró mucho tiempo, y pronto fue sucedido por la dinastía Han (206-220 a.n.e.). Los emperadores de Han también creyeron que habían llegado a ser emperadores “en virtud de” una de las cinco fuerzas, pero hubo una considerable disputa en torno a cuál de las fuerzas había sido determinante. Esto ocurrió porque algunos decían que la dinastía Han era la sucesora de Qin y gobernaba en virtud de la “tierra”; y otros insistieron en que la dinastía Qin había sido tan severa y corta que no debía ser contada como una dinastía legítima, de modo que la dinastía Han era de hecho la sucesora de Zhou. En apoyo a ambas posiciones se encontraron muchos agüeros, que estaban sujetos a variadas interpretaciones. Finalmente, en el año 104 a.n.e., el emperador Wu Di decidió y anunció formalmente que la “tierra” era la fuerza propia de la casa Han. Más tarde, sin embargo, siguieron existiendo diferencias de opinión. / Después de la dinastía Han, la gente dejó de prestar mucha atención a esta teoría. Pero, incluso en 1911, cuando la última dinastía fue reemplazada por la República de China, el título oficial de emperador seguía indicando que era “emperador en virtud [de mandato] del Cielo y de acuerdo con los movimientos [de las cinco fuerzas]”». Youlan, op. Cit., pp. 180-181.

estas doctrinas nos ofrecen una de las primeras distribuciones temporales del sistema quinario, el cual luego, quizás por analogía del año solar con el año cósmico, vería una aplicación a la historia. No obstante, tanto en China como en la India, salvo algunos desarrollos que ya hemos comentado, por lo general, estas estratificaciones ontológicas quinarías se estancarán en las formulaciones tradicionales. En el área de influencia griega, en cambio, la geometría y la historiografía ofrecerán un nuevo marco desde el que racionalizar estas «esencias», cuyos productos también sabrá aprovechar la teología.



#### ❖IV. ESTRATIFICACIONES QUINARIAS EN EL BUDISMO. LOS CINCO AGREGADOS (*PAÑCASKHANDHA*)

En el Budismo Theravada (*Canon Pali*<sup>1116</sup>) existe una doctrina que enumera «cinco fuerzas» (*pañca balani*) vinculadas a «cinco facultades espirituales» (*pañc'indriyani*). Según se expone en el *Mahavagga* del *Samyutta Nikaya*, estas cinco facultades se corresponderían con la fe (*saddh-indriya*), la energía (*viriy-indriya*), la focalización (*sat-indriya*), la concentración (*samadhi-indriya*) y la sabiduría o discernimiento (*paññ-indriya*): «Bhikkhus [monje], existen cinco facultades. ¿Qué cinco? La facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la focalización, la facultad de la concentración, la facultad del conocimiento. Estas son las cinco facultades»<sup>1117</sup>.

Así mismo, estas facultades también se combinan con otras cinco, las facultades del placer, del dolor, de la alegría, del desagrado y de la ecuanimidad<sup>1118</sup>, en aparente dialéctica (positivo/negativo) hasta alcanzar la síntesis armónica final. Algo similar sucede con las estructuras de conciencia gebserianas, en las que se supone que existe «una profunda relación entre la estructura arcaica y la mítica, como la que, por otra parte, se da entre la mágica y la mental»<sup>1119</sup>. Además, en un momento dado también se dice que, de todas estas facultades, la quinta y última, la sabiduría, es la que domeña al resto, de manera análoga a cómo la «estructura de conciencia aperspectívica» integra y supera, según Gebser, a las anteriores. «Al igual, Bikkhus, que entre los animales el león es considerado el rey, también entre los estados que conducen a la iluminación, la facultad de la sabiduría es considerada la reina»<sup>1120</sup>. Por otro lado, de modo semejante a lo que se postula en OP,

<sup>1116</sup> La tradición oral se remonta al siglo V a.C. y su doctrina se atribuye directamente a las enseñanzas de Buddha, pero la primera recopilación escrita en Pali no se realizaría hasta el siglo I a.C., a partir del año 83 a.C.. La que nos ha llegado se debe a Buddhaghosa (s. V).

<sup>1117</sup> *Samyutta Nikaya*, V. *Mahavagga* 48 (4), *Indriyasamyutta*, 1.1, en *The Connected Discourse of the Buddha* (2 vols.), trad. Inglesa de Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, vol. II, p. 1668. Traducido del inglés

<sup>1118</sup> *Ibid.*, 48 (4), 4.1, p. 1679.

<sup>1119</sup> OP, p. 152.

<sup>1120</sup> *The Connected Discourse of the Buddha*, op. Cit., 48 (4), 6.51, p. 1695. Traducido del inglés.

el conocimiento del vínculo que existe entre cada una de las cinco facultades y las cinco fuerzas -así como de los cinco obstáculos que deparan- es necesario para su superación y la liberación de la conciencia:

«Hay un método de exposición, bhikkhus, mediante el que las cinco facultades se convierten en las cinco fuerzas y las cinco fuerzas se convierten en las cinco facultades (ñ)./ Es debido... a que ha desarrollado y cultivado estas facultades, mediante la destrucción de sus corrupciones, que un bhikkhu accede durante su vida a la liberación pura de la mente, emancipado por la sabiduría que adquiere de su conocimiento directo. (ñ)/ Estas son las cinco ataduras principales. ¿Qué cinco? Deseo por la forma, deseo por lo informe, engreimiento, inquietud e ignorancia (ñ)./ Bhikkhus, al igual que el río Ganges se inclina y desciende hacia el este, también un bhikkhu que desarrolla y cultiva las cinco fuerzas se inclina y desciende hacia el Nirvana»<sup>1121</sup>.

Otra doctrina del Budismo Theravada en cierto modo similar a la de las cinco fuerzas es la que describe al hombre como un compuesto de cinco «agregados», *skandha* (o *khandha*, en idioma Pali). Según se expone en el *Khandhavagga* del *Samyutta Nikaya*, estos agregados son: 1) forma y cuerpo material (*rupa*, compuesto de los cuatro elementos primordiales -*mahabhuta*:- tierra, agua, fuego y aire); 2) sensaciones (*vedana*); 3) percepciones (*samjna*); 4) actividad mental productora (*sankhara*); y 5) conciencia o intelecto cognoscitivo (*vijnana*).

«Bhikkhus, existen cinco agregados sujetos a adherencia. ¿Qué cinco? La forma..., el sentimiento..., la percepción..., las formaciones volitivas..., la conciencia.../ Hasta que no sepa directamente cómo son realmente los cinco agregados sujetos a adherencia en cuatro fases, no puedo decir que haya despertado a la insuperada perfecta iluminación en este mundo.../¿Y cuáles son, bhikkhus, estas cuatro fases? [El

---

<sup>1121</sup> *The Connected Discourse of the Buddha*, op. Cit., 48 (4), 5.43, pp. 1688-1689; 49 (5), 5.54, p. 1712; 50 (6), 1.1, p. 1713. Traducido del inglés.

conocimiento directo del agregado], su origen, su cese, y el camino que lleva a su cesación»<sup>1122</sup>.

Esta doctrina, desarrollada posteriormente por Vasubandhu y la escuela Yogācāra (ss. IV-V)<sup>1123</sup>, se combina con la de la transitoriedad (*Anitya*) y la inexistencia del ego (doctrina del *Anatta*), que es propia del budismo y no se encuentra, por lo general, en las doctrinas hindúes que predicán la existencia de un alma inmortal<sup>1124</sup>. No obstante, una de las prácticas iniciáticas del budismo consiste en la purificación de estos cinco agregados mediante la meditación, pues se consideran una realidad inconstante, hasta cierto punto ilusoria y despreciable, al igual que pasaba en el *Mahabharata* hindú (*Aswamedha parva*, XLII)<sup>1125</sup>.

<sup>1122</sup> *Samyutta Nikata*, III. *Khandhavagga* (“El libro de los agregados”), SN 22.56(4), en *The Connected Discourse of the Buddha*, vol. I, pp. 895-897. Adaptado del inglés. Mientras la forma se hace derivar de la nutrición y los cuatro elementos, en la doctrina de los cinco agregados, tanto el sentimiento, como la percepción, las formaciones volitivas y la conciencia son de seis tipos. Por ejemplo, se dice que: «There are these six classes of consciousness: eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness. This is called consciousness. With the arising of name-and-form there is the arising of consciousness. With the cessation of name-and-form there is the cessation of consciousness. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of consciousness; that is, right view... right concentration. (j)» .

<sup>1123</sup> Cf. Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam*, trad. Francis Louis de la Vallée Poussin, versión inglesa de Leo M. Pruden, Asian Humanities Press, Berkeley 1988-1990.

<sup>1124</sup> «No, monk [Bikkhu], there is no form... no feeling... no perception... there are no fabrications... there is no consciousness that is constant, lasting, eternal, not subject to change, that will stay just as it is as long as eternity». “Nakhasikha Sutta: The Tip of the Fingernail” (SN 22.97), en *Samyutta Nikata*, III. *Khandhavagga* (“El libro de los agregados”), en *The Connected Discourse of the Buddha* (2 vols.), trad. Inglesa de Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, vol. I, p. 956.

<sup>1125</sup> Por lo demás, en textos como el *Mahavastu* (compilado entre s. II a.C-IV d.C.) de la escuela Lokottaravada encontramos analogías explícitas entre los periodos de iluminación del Buda y los periodos históricos (*kalpas*), cuyas duraciones se tienen por incalculables. «When Katyayana had so spoken in verse, the learned Kasyapa then, following his purpose, addressed this incomparable exhortation to Kdtydyana. “Tell me now the manner of the transitions from *bhumi* to *bhumi*, and how the glorious Bodhisattvas lapse as they pass from one life to another. And how do these choice beings advance? This tell me. And say what their dispositions are. How do they who are endued with the essence of being convert beings? How do they give alms? All this explain to me”. (j)/ When this had been spoken Katyayana said to Kasyapa, “It is not possible, O son of the Conqueror, to measure the *bhumis* of Bodhisattvas. They last through so many, nay infinite, kalpas. But every existence



«Amigo Koffhita, un bhikkhu virtuoso debe atender cuidadosamente a los cinco agregados sujetos a adherencia y entenderlos como algo impermanente, sufriente, como una enfermedad, como un tumor, como un dardo, como miseria, como una aflicción, como alienantes, como desintegrantes, como vacío, como no-yo. (j) Cuando, amigo, un virtuoso bhikkhu atiende cuidadosamente a estos cinco agregados sujetos a adherencia, es posible que se percate del fruto de la entrada de la corriente»<sup>1126</sup>.

La Escuela Tientai del Budismo Mahayana fundada por Chih-i (o Zhiyi, 538-597) inspirándose en las enseñanzas del *Sutra del Loto*, también muestra predilección por las divisiones quinarias. En su obra sobre el *Significado Profundo del Sutra del Loto*, T'ien-t'ai distingue «cinco grandes principios» o «puntos de vista» desde los que este *Sutra del Loto* ha de ser interpretado: nombre, cualidad, entidad, función y enseñanza<sup>1127</sup>. El monje Nichiren (1222-1282), principal renovador de las enseñanzas del *Sutra del Loto*, asocia estos principios con su Ley Mística (*myoho-rengue-kyo*), la verdad última de la vida y el universo que estaría en la base de las enseñanzas de su doctrina, cuyo nombre está compuesto por cinco caracteres chinos, como se encarga de repetir frecuentemente: *myo*, *ho*, *ren*, *ge*, y *kyo*<sup>1128</sup>.

Tientai, además, distinguirá «cinco sabores»<sup>1129</sup> o periodos del Dharma que culminan en el periodo del Loto o del Nirvana. Este último periodo, el del *Sutra del Loto* (que podemos coordinar con la fase

---

of Bodhisattvas is succinctly defined as an “earth”, whence the name *bhumi*». *Mahavastu*, I, 77, en trad. J. J. Jones, Luzac & co., Londres 1949, pp. 60-61.

<sup>1126</sup> *The Connected Discourse of the Buddha*, op. cit., Vol. I, *Kandhavagga* 22.122, pp. 970-971. Traducido del inglés.

<sup>1127</sup> Nichiren (1222-1282), *Daishonin Gosho zenshu*, o *The Major Writings of Nichiren Daishonin*, obras completas traducidas al inglés por el comité del Soka Gakkai International (Tokio) y editadas originalmente por el NSIC, 1979-1995, glosario, p. 1225.

<sup>1128</sup> Nichiren, op. Cit., menciona los «cinco caracteres» de la *myoho-rengue-kyo* varias veces a lo largo de sus escritos.

<sup>1129</sup> Idea, al parecer, derivada de los cinco estados o productos lácteos mencionados en el *Nirvana Sutra*. Véase *The Great calming and contemplation of Chih-I. Chapter one: the Synopsis*, traducido al inglés y anotado por Neal Arvid Donner, University of British Columbia, tesis doctoral, abril 1976, p. 53.

«integral» de la doctrina de la conciencia gebseriana), aparece según Tientai como la verdadera enseñanza de Buda y muestra la insuficiencia de la expuesta en los cuatro periodos anteriores. Esta doctrina se hará corresponder luego con algunos pasajes del *Nirvana Sutra*, así como con los cinco periodos de 500 años que sucederían a la muerte de Budha según la *Gran Colección de Sutas* recogida por Dharmaraksha (385-433) et al<sup>1130</sup>.

El tercero de estos periodos, la doctrina esotérica del *Mahavairochana Sutra*, se refiere a una «meditación en cinco pliegues» (五相成身觀) que se corresponden con las siguientes fases: «(1) percibir la mente de la iluminación, (2) despertar la mente de la iluminación, (3) adquirir la mente adamantina, (4) obtener el cuerpo adamantino, (5) obtener el cuerpo de Buda»<sup>1131</sup>. Esta doctrina está relacionada con la de los cinco Thaganatas (emanaciones o cualidades del Adi-Budha) del budismo tántrico tibetano *Vajrayana*, en cuyas representaciones aparecen protegidos por cinco reyes sabios y asociados con cinco elementos, cinco direcciones espaciales, cinco colores, etc. Así mismo, los cinco Thaganatas forman parte del corpus esotérico del *Śūraṅgama Sūtra* (ca. 730, traducido al tibetano entre finales del siglo VIII y principios del IX<sup>1132</sup>), e inspiran muchos de los mandalas que Liaño atribuye a influencias gnósticas, como ya hemos visto.

<sup>1130</sup> Nichiren resume así las características fundamentales de las doctrinas asociadas a cada uno de los cinco periodos: «The Flower Garland Sutra has its teaching that “the phenomenal world is created by the mind alone”; the Wisdom sutras have their eighteen kinds of non-substantiality; the Mahavairochana Sutra has its fivefold meditation for attaining Buddhahood, and the Meditation Sutra has its doctrine of rebirth in the Pure Land. But the Lotus Sutra’s teaching of the attainment of Buddhahood in one’s present form surpasses all of these». Nichiren, op. Cit., cap. 12, “The Essence of the ‘Medicine King’”, p. 93.

<sup>1131</sup> Nichiren, op. Cit., glosario p. 1224. Traducido del inglés. Otras escuelas hablan de «diez estadios» en las enseñanzas del budismo, situando la suya en el décimo, como es el caso de la escuela de la Palabra Verdadera fundada por Kobo alrededor del año 830. (Ver op. Cit., glosario, p. 1282).

<sup>1132</sup> Los Thaganatas también se mencionan en el *Vajraśekhara Sūtra* (siglo VIII).

Si en Nichiren los cinco elementos se corresponden con la tierra, el agua, el fuego, el viento y el éter o espacio<sup>1133</sup>, en otro de los libros clásicos de la tradición japonesa de corte budista, el *Libro de los cinco anillos* de Miyamoto Mushashi (ca. 1584-1645), el elemento del espacio aparece sustituido por el del vacío (*ku*), quizás debido a influencias taoístas<sup>1134</sup>, y los cinco elementos (tierra, agua, fuego, viento y vacío) se hacen corresponder con cinco diferentes técnicas de combate, cada una de ellas asociada a una escuela. El camino del vacío (homologable aquí a la estructura de conciencia arcaica o a la estructura de conciencia integral de la doctrina gebseriana) sería el propio de la escuela Mushashi y se caracterizaría por buscar un estado límpido y nítido, cercano al *satori*. «En el vacío solo existe el bien y no el mal. El saber es. La lógica es. El camino es. Y el espíritu es vacío»<sup>1135</sup>.

---

<sup>1133</sup> Nichiren, op. Cit., glosario, p. 1224.

<sup>1134</sup> Según Hitoshi Oshima, el concepto de vacío de Musashi difiere sustancialmente del búdico y se asemeja más a «la nada» (*mu*) de Lao-Tsé. Véase Mushashi, Miyamoto (1645), “Libro de los cinco anillos”, en *La vía del samurái*, edición de Hitoshi Oshima, La Esfera de los Libros, Madrid 2009, p. 149. La posible influencia del taoísmo en Musashi se ha querido ver también en el nombre que da a su técnica Niten Ichiryu, que literalmente quiere decir «la escuela de los dos cielos fundidos», probablemente aludiendo al yin y el yang. Op. Cit., p. 39.

<sup>1135</sup> Mushashi, op. Cit., p. 150.

## ❖V. ESTRATIFICACIONES QUINARIAS EN GRECIA. DE HOMERO A LOS CINCO SÓLIDOS REGULARES

La *Iliada* de Homero (siglo VIII a.C.), que Gebser cita en varias ocasiones –aunque por otras razones<sup>1136</sup>–, nos proporciona uno de los primeros ejemplos de una descripción quinary del universo: «Tres somos –habla Poseidón– los hermanos nacidos de Rea y de Cronos: Zeus, yo y el tercero Hades, que reina en los infiernos. El universo se dividió en tres partes para que cada cual imperase en la suya. Yo obtuve por suerte habitar siempre en el espumoso y agitado mar, tocáronle a Hades las tinieblas sombrías, correspondió a Zeus el anchuroso cielo en medio del éter y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de todos»<sup>1137</sup>. Puestos a establecer correlaciones, aunque no deban tomarse como relaciones de identidad unívocas (sino más bien análogas, aunque tampoco de proporción 1 a 1), no parece descabellado ver en la cosmología homérica uno de los primeros antecedentes formales de la estratificación cosmológica gebseriana: un cosmos cerrado y limitado por dos extremos que «se tocan», al menos atributivamente (el Olimpo y la Tierra, que «son de todos», en Homero; las estructuras de conciencia-mundo arcaica e integral, en las que reina la espiritualidad, en Gebser), y tres secciones intermedias, cada una de ellas gobernada por unos determinados atributos (los dioses Zeus, Poseidón y Hades, en Homero; las estructuras de conciencia-mundo mágica, mítica y mental, en Gebser). Siguiendo con la transposición propuesta, la Conciencia gebseriana (nótese que Gebser reserva el plural para las «estructuras», mientras que la «conciencia» sería singular en tanto «conciencia

<sup>1136</sup> A Gebser le interesa demostrar que en la *Iliada* se manifiesta el despertar de la «estructura de conciencia mental», caracterizada por el pensamiento direccional, y que se expresaría con el inicio de la obra con el acusativo *menis*, en el que «está contenido la palabra “mental”», y que significa «cólera, ira, valor» (tal sería el signo característico de la nueva era). Véase OP, p. 133. La obra de Peter Sloterdijk *Ira y Tiempo. Ensayo Psicopolítico* (Siruela, Madrid, 2010) parte de la misma tesis. Dado que su autor conocía la obra de Gebser (como hemos visto en la sección 2, lo menciona en su *Crítica de la Razón Cínica*), cabe preguntarse si le serviría de inspiración en este punto.

<sup>1137</sup> Homero, *Iliada*, canto XV, versos 184 y ss. Se han señalado paralelismos con el poema acadio de *Atrahasis*, el cual empieza con la división del mundo entre tres dioses: Anu recibe el cielo, Enki recibe el agua de Apsu, y Enlil recibe la tierra. *Atrahasis* en *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, trad. Stephanie Dalley, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 9.

universal» que se manifiesta de diversas formas) podría coordinar con Cronos (recuérdese la insistencia gebseriana en la idea de la conciencia como «conciencia del tiempo»), mientras que Rea se adecuaría al «mundo» como flujo segregado de ella, a la vez hermana y esposa de Cronos. Urano, que está más allá de Cronos («antes del tiempo») se podría poner coordinar con la Idea gebseriana de Origen, y Gea (que es madre y esposa, según Hesíodo, de Urano) con «lo espiritual» (para Gebser, el «origen» es un «fenómeno de índole espiritual», signifique eso lo que signifique)<sup>1138</sup>.

Como es sabido, Hesíodo divide su antropogonía en cinco edades-razas. Su interés historiográfico lo tratamos en el capítulo dedicado a las estratificaciones quiniarias de la Historia. Ahora nos interesan solo los “primeros analogados” de esas edades -las razas metálicas- «sin historizar». Platón utiliza en varias obras el mito de las razas metálicas desde esta perspectiva. En el *Crátilo*, el filósofo desmitifica en parte las edades hesiódicas «liberándolas» hasta cierto punto de su unidad atributiva y presentando una versión «actualista» (no decadentista) del mito: las razas no se sucederían unas a otras sino que convivirían siempre al modo de «tipos psicobiológicos» o «clases de personas» (ni siquiera como clases sociales, como sucedía en el mito del *Purusha* védico, aunque tenderían a organizarse en función de ellas en pos de la *eutaxia* de la polis). Platón identifica la raza dorada con los buenos y sabios, a quienes curiosamente llama demónicos (en alusión a esos seres semidivinos, los démones, en que se convertían los miembros

---

<sup>1138</sup> No obstante, lo cierto es que la mitología griega no se reduce a esta formulación cosmográfica, pues junto a Hades, Poseidón y Zeus se suelen contar tres hermanas (Deméter, Hera y Hestia), y Hesíodo ponía entre los protogonos o divinidades primordiales también a Nix, Érebo, Eros y Tártaro, haciendo provenir a todas ellas del Caos. En cierto modo, la figura del Caos de Hesíodo se adecuaría mejor que Urano al Origen del cosmograma gebseriano, sobre todo si tenemos en cuenta que, para los antiguos, el caos (*xáος*) connotaba una suerte de brecha o «apertura de posibilidades»; según Gebser, el Origen se manifiesta con más intensidad en cada mutación de conciencia, es decir, en el «salto» entre las «aperturas» o «discontinuidades» que producen las transformaciones de una en otra (recuérdese a Borges: «... en las grietas está Dios, que acecha»). De todos modos, la polémica acerca de la interpretación etimológica de *xáος* en la antigua Grecia sigue abierta. Véase Nieto, Roxana B. Martínez, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, editorial Trotta, Madrid 2000, pp. 27-40.

de la raza de oro hesiódica al morir). Por su parte, la raza de los héroes sería la de los sofistas y oradores, aquellos que encandilan y atraen (*erotizan*) con sus discursos<sup>1139</sup>. En el *Crátilo*<sup>1140</sup> nada se nos dice del resto de las razas, pero en la *República*<sup>1141</sup> se tratan cuatro de ellas (las metálicas) con profusión: la de plata se correspondería con los guardianes, mientras que la de hierro y la de bronce serían las propias de los labradores y los artesanos. Esta clasificación tendría un reflejo en

<sup>1139</sup> Platón realiza un juego de palabras entre la etimología de *héroe* (ἥρως, *hērós*) y *eros* (amor).

<sup>1140</sup> Platón, *Crátilo*, 398a-e, en traducción de J.L. Calvo, Gredos, Madrid 1987, pp. 390-391: «Sócrates.- Pues que pienso yo que Hesíodo llama de oro a esta raza, no porque naciera del oro, sino porque nació “noble y hermosa”. Y la prueba es, para mi, que también afirma que nosotros somos una raza de hierro./ Hermógenes.- Dices verdad./ Soc.- Entonces, si alguien de hoy es bueno, ¿piensas que Hesíodo diría que pertenece a aquella raza de oro?/ Herm.- Es muy probable./ Soc.- ¿Y los buenos son otra cosa que sensatos?/ Herm.- Sensatos./ Soc.- Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada; y, como eran sensatos y “sabios” (*daêmones*), les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre. Con que dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demoníaco, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon./ Herm.- Creo, Sócrates, que también yo estoy plenamente de acuerdo contigo en esto. Pero, ¿y héroe? ¿Qué sería?/ Soc.- Esto no es muy difícil de imaginar, pues su nombre está poco alterado y significa la génesis del amor [*eros*]/ Herm.- ¿A qué te refieres?/ Sóc.- Todos, sin duda, han nacido del amor de un dios por una mortal o de un mortal por una diosa. (...). Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, capaces de “preguntar” (*erotan*), pues *eirein* es sinónimo de *légein* (hablar). Así pues, como decíamos hace un instante, los que, en la lengua ática, reciben el nombre de héroes aparecen como oradores y hábiles interrogadores; de modo que la raza heroica es raza de oradores y sofistas».

<sup>1141</sup> Platón, *República*, 415a-c, op. Cit., pp. 197-198: «Vosotros todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardianes, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce».

los modos de gobierno. En la *República*, Platón distingue cinco clases de Estados que hace corresponder con cinco modalidades del alma de los individuos que los producen y gobiernan: «si las clases de Estados son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos»<sup>1142</sup>. Siguiendo una línea decadente, la primera clase de Estado sería la aristocracia, el «gobierno de los mejores», el sistema más bueno y justo; luego vendría la timocracia propia de los espartanos, lacedemonios y cretenses, el gobierno de los amantes del triunfo y del honor; a continuación tendríamos un sistema oligárquico, el gobierno de los que ansían riqueza; posteriormente se impondría un sistema democrático, el gobierno de la mayoría que ansía libertad; y, finalmente, el régimen tiránico, en el que un individuo, llevado por los excesos cometidos en democracia, instaura la esclavitud. Aunque Platón no los asocia con metales, en el tránsito de uno a otro la justicia se ve progresivamente mermada, al igual que en el mito hesiódico.

De manera semejante a lo que sucedía en algunas doctrinas hindúes, en su obra Πεντέμυχος, Ferecides de Siros habría organizado la creación del dios primordial, Chronos, en cinco receptáculos o cavernas. Su comentarista Damascio las identifica con mundos:

«Ferecides de Siro dice que existieron siempre Zas, Tiempo y Ctonia, los tres primeros principios, quiero decir el único antes de los dos y los dos después del único, mientras que Tiempo produjo de su propio semen el fuego, el viento y el agua, la triple naturaleza, creo entender, de lo inteligible; a partir de ellos, divididos en cinco receptáculos, se ha formado otra numerosa generación de dioses, llamada la de los cinco receptáculos, o por decir lo mismo, de los cinco mundos»<sup>1143</sup>.

No está claro, sin embargo, si estos receptáculos (μυχοί) eran cinco (*penté-*) o siete (*heptá-*). La cuestión está trabada en la polémica

<sup>1142</sup> Platón, *República*, 344e, op. Cit., p. 380.

<sup>1143</sup> Citado en Nieto, op. Cit., p. 91. La traducción al francés se puede ver en Damascius, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, vol. II, edición de Chaignet, Ernest Leroux, Paris 1898, § 124, pp. 127-128.



en torno al título de la obra, que la Suda<sup>1144</sup> [bautiza *Siete receptáculos* («Heptamychos») o *Mezcla divina* o *Teogonía*, y otros, como Damascio, la titulan *Πεντέμυχος* (*Cinco receptáculos*)<sup>1145</sup>. A nosotros nos parece que la polémica sobre el número preciso de mundos de la teogonía ferecida no se limita a un aspecto meramente anecdótico de su “ontología”, sino que podría entroncarse con una disputa de tipo religioso en la que los contendientes habrían retitulado la obra de

<sup>1144</sup> Nieto, op. Cit., pp. 90-91; Schibili, op. Cit., p. 72, n. 58; p. 53, n.6. Sobre la importancia mística del número siete en el Oriente antiguo véase Reinhold, G. (edi.), *Die Zahl Sieben mi Alten Orient. Studien zur Zahlen symbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt am Main et al., 2008. Se ha sugerido que la limitación del canon de los Sabios de la Grecia arcaica a la cantidad de siete pudiera estar relacionada con el valor místico atribuido a este número en la época. Apolo, el dios del templo más importante de la Grecia antigua (situado en Delfos, donde se albergaban las famosas sentencias de los siete sabios) se identificaba con el número siete. Lo mismo sucederá con Atenea, divinidad estrechamente relacionada con la sabiduría. Este número tiene especial relevancia en muchos de los mitos griegos (i.e. los siete líderes contra la Tebas de las siete puertas). Incluso uno de los Siete Sabios, Solón, distinguió en uno de sus poemas entre siete edades de los seres humanos, designando el número setenta para la edad perfecta y plena. Para los pitagóricos, el siete representaba el *kairós* y en el cielo distinguían siete esferas; las hebdómadas se empleaban para organizar el calendario ya desde tiempos remotos. También se ha señalado que la tradición griega pudiera estar influida por precedentes orientales. En el poema del Gilgamés se habla de los Siete Sabios que levantaron las murallas de Uruk. Siete Sabios, llamados *rischis*, también aparecen en los Vedas. El siete también tiene una importancia capital en la tradición hebrea del Antiguo Testamento (los siete ojos de Yahvéh, el candelabro de siete brazos, los siete pilares de la sabiduría, las siete virtudes, los siete pecados capitales, los siete sellos, etc.). Se ha sugerido que estas similitudes culturales, a mayores del difusionismo entre regiones, tengan un fundamento «astrológico»: los siete planetas (los cinco conocidos más el sol y la luna), ya comentados, y los siete astros que conformarían las Pléyades según muchas de estas tradiciones. Vid. Engels, Johannes, *Los Siete Sabios de Grecia. Vidas, enseñanzas y leyendas*, Crítica, Barcelona 2012, pp. 89-93. Estas tradiciones pudieron haber influido en la disputa acerca del número de receptáculos o mundos que daban título a la obra de Ferecides.

<sup>1145</sup> Schibili (op. Cit.) no se entretiene demasiado en resolver este punto, supongo que por insuficiencia de testimonios al respecto, pero West cree necesario rechazar el título dado por la Suda, cuyo error atribuye a influencias orientales, y considera que si en la obra de Ferecides hay cinco nichos se debe a que son cinco los dioses que su autor quiere situar en este estadio de su teogonía. [West, op. Cit., 1971, p. 15.]. Nieto y otros, en cambio, creen que no hay razón para desestimar el título dado por la Suda, ya que la apreciación de West señala sólo a una parte del contenido. [Nieto, op. Cit., p. 91]. Por otro lado, West ha sugerido que, al idear esta configuración en nichos, Ferecides posiblemente tuviera en mente un *mapa mundi* como el de Babilonia, donde aparecen una serie de regiones mitocósmicas (ocho, en principio) rodeando al océano circular o río exterior (el Ogenos de Ferecides). [West, op. Cit. 1971, pp. 49-50.]

Ferecides en función de su particular preferencia doctrinal. Esta hipótesis se nos ocurre leyendo el diálogo de Plutarco “La E de Delfos”, en el que se cuenta que en el templo de Apolo Pítico existía una ofrenda en forma de E cuyo significado, por antiguo, no estaba claro, pero que podría atribuirse, según dilucidan Plutarco y su contertulio, a la supuesta estructura pentádica del universo. Según el sacerdote de Delfos, el cinco se adecuaría mejor que el siete -tradicionalmente asociado a Apolo- a esa «realidad trascendental».

»El sagrado siete de Apolo agotará el día antes de recorrer de palabra todas sus propiedades. Luego ¿denunciaremos a los hombres sabios como que 'luchan' contra la norma común a la vez que contra 'la mayor parte del tiempo' si desplazando al siete de su lugar de honor van a consagrar al dios el cinco como que le concierne más?»<sup>1146</sup>.

A esta sugerencia habría que añadir que, según Plutarco, los antiguos llamaban al acto contar «quintar»<sup>1147</sup> (*pempásasthai*, «contar por cinco») debido a los cinco dedos que hay en la mano (Πεντόχτη, «mano»), y, sobre todo, también según el sacerdote de Delfos, que «*pánta* (el universo) es una palabra derivada de *pénτε* (cinco)»<sup>1148</sup>.

En efecto, Πέντε deriva de la raíz indoeuropea *penkte* («cinco»), mientras que Πάντα deriva de Πάς o Πάν («todo»), y su etimología se ha relacionado con el tocarío *pont-* («todo») <sup>1149</sup>. Pero la vinculación entre ambas nociones (πέντε y πάντα) es dudosa. Su afinidad parecería estar sugerida por los equivalentes para el término griego «cinco» en

<sup>1146</sup> Plutarco, op. Cit., 391E, p. 267.

<sup>1147</sup> Plutarco, *La E de Delfos*, 387e, en op. Cit., p. 252. Las investigaciones etimológicas modernas parecen confirmar las palabras de Plutarco. Véase “Πέντε” en Beekes y van Beek, op. Cit., pp. 1172-1173. Por otro lado, en el sistema de Empédocles, el alma, la «fuerza vital», consistiría en el «abrazo» de los cuatro elementos (recuérdese que en Gebser lo espiritual se manifiesta principalmente en las estructuras de conciencia arcaica e integral, es decir, en las que «abrazan» a las demás estructuras de conciencia). Esta metáfora del «abrazo» radical de una cantidad discreta de elementos podría obtener un «refuerzo explicativo» de la anatomía prensil de la mano humana: los cuatro dedos que, al empuñarse, se ven cercados por el pulgar oponible.

<sup>1148</sup> Plutarco, *Isis y Osiris*, 374a, Ibid, p. 167.

<sup>1149</sup> “Πάς” en Beekes y van Beek, op. Cit., pp. 1154-1155.

sánscrito (*pāñcā*) e hitita (*pa<sup>n</sup>ta*)<sup>1150</sup>, aunque la conexión etimológica tampoco es concluyente en estos idiomas.

Sea como fuere, desde la plataforma de la nueva racionalidad geométrica, el discípulo de Ferecides, Pitágoras, según cuenta Aecio (III, 14, 1, *Dox.* 378), también habría dividido la tierra en cinco zonas por analogía con el cielo (probablemente para obtener el número perfecto de la década –como hicieron los chinos; vid. supra–, ya que por razones semejantes postularon la existencia de una anti-tierra: «afirman que los cuerpos celestes en movimiento son diez, y dado que solo pueden verse nueve, inventan la anti-tierra como el décimo»<sup>1151</sup>). No sabemos a ciencia cierta si Ovidio seguía esta tradición, pero en las *Metamorfosis* también reporta una división quinaría del cielo que los dioses habrían imitado para distribuir las partes de la tierra:

«Del mismo modo que la parte derecha del cielo está dividida en dos zonas, y en otras dos la izquierda, y hay una quinta más cálida que éstas, así el dios cuidó de distribuir el peso que encerraban en igual número de partes, y otras tantas zonas quedaron marcadas sobre la tierra. La de en medio no es habitable debido al calor; una densa capa de nieve cubre otras dos; y a otras tantas las coloco entre la una y las otras, y les concedió la templanza mezclando el fuego con el frío»<sup>1152</sup>.

En este sentido, Platón, en el *Gorgias* (507e-508a), quizás alude a una doctrina pitagórica al establecer una analogía entre el cielo y la tierra (entre lo divino y lo humano<sup>1153</sup>) basada en cinco términos de

<sup>1150</sup> Pokorny, op. Cit., vol 3, p. 808. Por lo demás, la raíz indoeuropea *pan-* significa tejido, de ahí «pañó». Ibid, p. 788.

<sup>1151</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 986a3, citado en Guthrie, op. Cit., I, p. 275. Simplicio identifica la anti-tierra con la luna (*Comentario al Sobre el Cielo de Aristóteles*, 512.9).

<sup>1152</sup> Ovidio, *Metamorfosis*, I, 44-51, en trad. José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, Gredos, Madrid, 2008, p. 231. Virgilio relata esta misma ordenación quinaría del cielo en las *Geórgicas*, I, 233-240.

<sup>1153</sup> La famosa doctrina del conocimiento por semejanza se encuentra primero en Empédocles (B77-78, DK 109-107): «Con tierra, pues, vemos la tierra, con agua el agua, con éter el éter venerable, y con fuego, el fuego destructor; asimismo el amor lo vemos con amor y la discordia con discordia miserable, y es que todo se conforma por el ajuste de estas cosas;

gobernanza: la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia.

«(Habla Sócrates) Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres (...)»<sup>1154</sup>.

Más cercana del megarismo estructural gebseriano estaría la teoría de las ideas platónicas, según la cual, en el *Sofista*, existirían cinco Ideas primitivas<sup>1155</sup> trabadas en *symploké* (pues ni todo está

---

con ellas piensan, se gozan y padecen». Bernabé, op. Cit., 2008, p. 222. Platón la desarrolla en varios sitios: «el filósofo, mediante la unión con lo que es divino y ordenado (*kósmios*) se convierte en divino y ordenado (*kósmios*), en la medida en que a un hombre le es posible» (*República* 500c). La más hermosa y sugerente, quizás, sea la que establece un paralelismo entre las leyes de los movimientos del cosmos y las del pensamiento: «Dios nos descubrió y obsequió con la vista para que, tras observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo, hiciéramos uso de ella para las revoluciones de nuestro pensamiento, que le son afines, aunque las nuestras están convulsionadas y las otras son imperturbables, y tras llegar a conocerlas perfectamente y participar en la corrección natural de sus cálculos, por medio de la imitación de las revoluciones del dios, que son completamente estables, pudiéramos poner en orden las que en nosotros andan errantes». *Timeo*, 47b-c; ed. Zamora Calvo, pp. 244-245. También aparece en *Leyes*, X, 897c: «todo el decurso de la marcha del cielo y de todos los seres que se encuentran en él tiene una naturaleza semejante al movimiento, la revolución y los razonamientos de la inteligencia y avanza de forma afin». En Platón, *Diálogos*, IX. *Leyes*, VII-XII, Gredos, Madrid, 1999, p. 212. Aristófanes emplea una metáfora parecida, aunque en lugar de a los movimientos orbitales alude a una suerte de «fuerza de gravedad del pensamiento»: «Jamás habría descubierto cómo son en realidad los asuntos celestiales, si no hubiera suspendido mi pensamiento y mi sutil inteligencia, mezclándolos con su pariente el aire. Si permaneciendo en tierra observara lo de arriba desde abajo, jamás lo habría descubierto. Y no es por otra razón, sino porque la tierra arrastra hacia sí a la fuerza el jugo del pensamiento. Le pasa exactamente lo mismo que a los berros». Aristófanes, *Las Nubes*, 227-234, en *Comedias*, II, trad. L. M. Aparicio, Gredos, Madrid, 2007, p. 37.

<sup>1154</sup> Platón, *Gorgias*, 507e-508a, en *Diálogos*, II, editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 118

<sup>1155</sup> Plotino abordará la doctrina de los cinco Géneros primarios de Platón (que llama «elementos») en las *Enéadas* II.6 y III.7. Estos serían los principales componentes del todo unimúltiple de la sustancia inteligible.

conectado con todo, ni todo está desconectado de todo). Platón escribe contra la impostura de los sofistas que dicen que el ser es al mismo tiempo reposo y movimiento, y contra los que lo identifican con una sola de estas cosas. Según Platón, en el plano ontológico de las esencias, el primer lugar lo ocuparía la Idea de Ser (όν), a la que luego seguirían las Ideas de στάσις, κίνησις, ταύτόν y ἕτερον (Reposo, Movimiento, lo Mismo y lo Otro).

«Extranjero- Cuando afirmamos que tanto el cambio como el reposo existen, parecemos conjeturar que el ser es una tercera cosa. (ῖ )/ ¿Qué Queremos decir realmente con “mismo” y con “diferente”? ¿Son acaso otros dos géneros, además de los tres primeros, si bien están siempre necesariamente entremezclados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres (ῖ)? / Extr.- ¿A las tres formas debemos agregar entonces lo mismo, como una cuarta?/ Teeto - Completamente./ Extr. - ¿Y qué? ¿Acaso no debe decirse que lo diferente es la quinta?»<sup>1156</sup>.

En cuanto al plano “epistemológico” o de teoría del conocimiento, en la *Carta VII* que se le atribuye, Platón distingue cinco

<sup>1156</sup> Platón, *Sofista*, 254b-257b, en *Diálogos*, V, trad. N. L. Cordero, Gredos, Madrid 1988, pp. 435-439. Además, al menos en este diálogo, según Platón, la razón o *logos* no precedería a estos cinco géneros de ideas, sino que sería subsidiario de ellas: «el discurso [*logos*] se originó, para nosotros, por la combinación [*symploké*] mutua de las formas». Ibíd, 259e, op. Cit., p. 458. Pero buscar una doctrina unitaria en Platón es tarea complicada. En la *República*, sin ir más lejos, se dice que el Bien es un principio que está todavía más allá de las esencias, con lo que podría pensarse que prefigura algunos de los planteamientos de la henología de Plotino (quien también gustará de la analogía solar para expresar la relación del alma con el *nous* y sugerir, como los egipcios, que su génesis se sitúa «más allá»). Aristóteles quizás piensa en esta tesis cuando dice que «por eso un filósofo evitaba asociar el Bien al Uno, pensando que, pues la generación se hace a partir de contrarios, el Mal sería necesariamente la naturaleza de la pluralidad. Otros ven en lo Desigual la naturaleza del Mal». Aristóteles, *Metafísica*, 1091b32, op. Cit., p. 758. «Pienso que puedes decir que el sol no sólo a porta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis (ῖ)/ y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, si no también de él les llega el existir y la esencia [*ousía*, la realidad] aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia». Platón, *República*, VI, 509b, op. Cit., pp. 334-335.

elementos necesarios para que se produzca el conocimiento<sup>1157</sup>: nombre, definición, imagen, conocimiento y objeto en sí. El acceso al quinto, sin embargo, solo se daría mediante una suerte de «comprensión de paralaje». Se trata de un proceso en cuyas fases puede rastrearse cierta semejanza con la doctrina de las cinco estructuras de conciencia gebserianas, aunque no necesariamente en el mismo orden.

«Hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el objeto en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el nombre, el segundo es la definición, el tercero, la imagen, el cuarto, el conocimiento. (...) Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia, la opinión verdadera relativa a estos objetos. (j) De estos elementos es la inteligencia la que está más cerca del quinto por afinidad y semejanza; los otros se alejan más de él (j)./ Porque si en todas estas cosas no se llegan a captar de alguna manera los cuatro elementos, nunca se podrá conseguir una participación perfecta del quinto. (j)/ Pero cuando nos vemos obligados a contestar y definir claramente el quinto elemento, cualquier persona capacitada para refutarnos nos aventaja si lo desea, y consigue que el que está dando explicaciones, sea con palabras o por escrito o por medio de respuestas, de la impresión a la mayoría de los oyentes de que no sabe nada de lo que intenta decir por escrito o de palabra; a veces no se dan cuenta de que no es la mente del escritor o del que habla lo que se refuta, sino la naturaleza de cada uno de los cuatro elementos del conocimiento, que es defectuosa por naturaleza. Sin embargo, la fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos»<sup>1158</sup>.

<sup>1157</sup> En las *Leyes* 895d, se enumeran sólo tres elementos: *ónonia* (nombre), *lógos* (definición) y *ousía* (realidad, o cosa en sí).

<sup>1158</sup> Platón, *Carta VII*, 342a-b, 342c-d y 344d-e, en *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid 1992, pp. 514-517.



Pero el quinarismo pitagórico-platónico más importante seguramente sea el de los cinco sólidos matemáticos<sup>1159</sup>. Aunque la atribución de su descubrimiento al misterioso Pitágoras es un lugar común entre los autores griegos<sup>1160</sup>, lo más probable es que la construcción teórica de estas formas geométricas se haya producido después, ya que la del octaedro y el icosaedro se atribuyen a Teeteto, amigo de Platón<sup>1161</sup>: «Las así llamadas cinco figuras platónicas, las cuales, sin embargo, no pertenecen a Platón, siendo tres de las cinco debidas a los pitagóricos, a saber, el cubo, la pirámide, y el dodecaedro, mientras que el octaedro y el icosaedro se deben a Teeteto»<sup>1162</sup>.

Accio, basándose en Teofrasto, comenta que «como son cinco las figuras sólidas -las llamadas también matemáticas-, Pitágoras afirma que del cubo se ha hecho la tierra; de la pirámide, el fuego; del octaedro, el aire, y del icosaedro, el agua, mientras que del dodecaedro, la esfera del todo»<sup>1163</sup>. La primera formulación conocida de esta teoría es la que Platón ofrece en el *Timeo*: «A la tierra asignemos la figura cúbica, ya que es la más difícil de mover de los cuatro géneros (ἵ) ; la figura sólida

<sup>1159</sup> Si bien, como ya vimos en 5.2, la pentalfa –también una figura quinaría– era el símbolo predilecto de los pitagóricos, quienes la identificaban con la representación abstracta del hombre en su conexión con el universo: cada una de las caras del dodecaedro regular –representación que los pitagóricos asociaban al universo– la conforman pentágonos. Al parecer, esta figura ya era conocida por los babilonios: «La figura de la estrella de cinco puntas que se forma al trazar las cinco diagonales de una cara pentagonal de un dodecaedro regular, parece haber sido una especie de símbolo de la escuela pitagórica; el pentágono estrellado ya había aparecido anteriormente en el arte babilónico, y es posible que también aquí nos encontremos con un lazo de conexión entre la matemática prehelénica y la pitagórica». Boyer, Carl (1968), *Historia de la matemática*, trad. Mariano Martínez Pérez, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 80.

<sup>1160</sup> Principalmente Proclo, *Comentario al libro I de Euclides*, 65.

<sup>1161</sup> La *Suda* atribuye a Teeteto un escrito sobre los cinco sólidos. También Aristeo, a finales del siglo IV a.C., habría escrito un libro sobre los cinco sólidos que pudo servir de base a Euclides. Vid. Euclides, *Elementos*, Libros I-XIII, Gredos, Madrid, 1991, tres volúmenes, vol. 1º, p. 98.

<sup>1162</sup> Escolio N°1 a Euclides, XIII (Euclid, vol. v, Heiberg, p. 654.). Citado en Heath, Thomas, *A History of Greek Mathematics*, I. *From Thales to Euclid*, Clarendon Press, Oxford, 1921, p. 162: «The five so-called Platonic figures, which, however, do not belong to Plato, three of the five being due to the Pythagoreans, namely the cube, the pyramid, and the dodecahedron, while the octahedron and icosahedron are due to Theaetetus».

<sup>1163</sup> Accio, *Opiniones de los filósofos*, II, 6, 5, DK, 44 A 15. En Bernabé, op. Cit. 2008, p. 85.



de la pirámide es el elemento y la simiente del fuego, y digamos que la segunda en el orden de la generación es la del aire [el octaedro regular], y la tercera, la del agua [el icosaedro regular]»<sup>1164</sup>. Esta enumeración da un total de cuatro formas modélicas asociadas con los cuatro elementos de Empédocles. Sin embargo, Platón advierte que «había aún una quinta composición [el dodecaedro regular]; el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó de diversos colores»<sup>1165</sup>. Partiendo de estos referenciales, Platón, como antes Empédocles en referencia a los elementos (que configuraban la *sphairós* del ser), determinará el número preciso de mundos en uno o cinco, en oposición a las teorías de los mundos infinitos de cuño atomista<sup>1166</sup>.

«Si alguien, al considerar todo esto, se planteara la cuestión pertinente de si se debe decir que los mundos son infinitos o de un número limitado, estimaría, quizá, que el afirmar que son infinitos es una doctrina de alguien verdaderamente inexperto en aquellas cosas en que conviene tener experiencia. Por otra parte, acaso conviene decir que verdaderamente los mundos son por naturaleza uno o cinco»<sup>1167</sup>.

Aunque Gebser no la aborda en ningún momento de OP, la doctrina de los cinco sólidos regulares podría ofrecer un esquema discreto (limitado a cinco términos) con el que cerrar el todo de los posibles según una progresión geométrica fundamentada como la que

<sup>1164</sup> Platón, *Timeo*, 55e; 56b, edi. Cit., pp. 269-271.

<sup>1165</sup> Platón, *Timeo*, 55c. *Ibíd.*, p. 267.

<sup>1166</sup> En un diálogo de Plutarco se discute esta atribución (habla Demetrio): «En cuanto a Platón, lejos está de llamar a las cinco partes diferentes del mundo cinco mundos, y cuando polemiza con los que postulan infinitos mundos él mismo afirma ya que cree que éste es uno, unigénito y motivo de contento para la divinidad, nacido del todo corpóreo, entero, completo y autosuficiente. Por lo cual sería de extrañar que, después de haber dicho él mismo la verdad, a otros les haya proporcionado una teoría de una división increíble y falta de base. Pues el no defender un solo mundo tenía de alguna manera como presuposición la infinitud del universo, pero el establecer concretamente ese número y ni más ni menos de cinco es completamente ilógico y desprovisto de toda credibilidad a no ser que tú digas otra cosa». Plutarco, *La desaparición de los oráculos*, 423a-b, en *Moralia*, VI, op. Cit., p. 396.

<sup>1167</sup> Platón, *Timeo*, 55d. *Ibíd.*, p. 269. Es probable, como ya hemos señalado, que la autoridad platónica en este punto haya influido en el juicio de Damascio acerca de la obra de Ferecides.

pretende exponer su doctrina dimensional de las «estructuras de conciencia». Por ejemplo, la estructura de conciencia arcaica se podría representar con la pirámide o tetraedro (el elemento fuego de la doctrina platónica), es decir, con el poliedro regular de cuatro caras:  $C\alpha=C4$ . La estructura de conciencia mágica se representaría con el Hexaedro ( $C\beta=C6$ ), la estructura de conciencia mítica se representaría con el Octaedro ( $C\gamma=C8$ ), la estructura de conciencia mental se representaría con el Dodecaedro ( $C\delta=C12$ ) y la estructura de conciencia integral se representaría con el Icosaedro ( $C\varepsilon=C20$ ). Si nos limitamos al número de caras que presentan cada uno de los poliedros, y dividimos las caras de cada uno por la cantidad del primero (las cuatro del tetraedro, que contendría a las siguientes como en una «cuádruple raíz»), la progresión de uno a otro guardaría ciertas similitudes con la proporción áurea: dada la secuencia 4, 6, 8, 12, 20, si dividimos cada uno entre el primero (4), obtenemos la secuencia 1, 1,25, 2, 3, 5. La mónada originaria (1) se desborda, sale de sí (1,25), y procede en progresión aritmética natural hasta que «salta» del tres (número que Gebser identifica con la estructura de conciencia mental) al cinco sin pasar por el cuatro (número que Gebser, en su aritmología, considera insuficiente), pues la superación de la estructura de conciencia mental no solo implicaría la reconfiguración de la conciencia en una estructura integral, sino la concienciación de la originaria, la estructura de conciencia arcaica. *Eadem mutata resurgo*, como diría Jakob Bernoulli de la espiral logarítmica<sup>1168</sup>.

Sea como fuere, antes de la consolidación teórica de la doctrina de los cinco sólidos, es probable que los pitagóricos, y concretamente el pitagórico Filolao (ca. 470-380 a. C.), ya hubieran propuesto una estratificación quinary de la esfera cósmica en base a estas cinco

---

<sup>1168</sup> Como es evidente, en la imagen que proponemos participan trampas injustificadas, algunas de las cuales entran en conflicto con la doctrina gebseriana: el poliedro regular que Platón identifica con la esfera del todo sería el dodecaedro, no el icosaedro, como se deduciría de la progresión geométrica aplicada a la doctrina de Gebser; en la secuencia de Fibonacci, antes del uno vendría el cero, número que de hecho se ajustaría mejor a la iconoclastia de la estructura de conciencia arcaica gebseriana (por lo que podríamos decir, contaminando la analogía, que la «estructura de conciencia arcaica» estaría constituida por el sistema binario 1,0).

figuras. Ello es lo que se desprende del siguiente fragmento atribuido a Filolao (frg. 12): «Los cuerpos de la esfera son cinco: fuego, agua, tierra, aire y, en quinto lugar, la cavidad (?) de la esfera»<sup>1169</sup>.

La identificación platónica del dodecaedro con el universo no dista demasiado de la tradicional identificación con la esfera que sugiere Filolao, ya que es una de las formas geométricas que más se acercan a su perfección (de la esfera) y, al parecer, los balones de la antigua Grecia (los *sphairós*) se confeccionaban cosiendo doce piezas pentagonales de cuero<sup>1170</sup>. La reliquia histórica más antigua que atestigua esta construcción es un dodecaedro regular de piedra de origen etrusco descubierto en el monte Loffa, el cual se ha datado en la primera mitad del primer milenio a.C.<sup>1171</sup>, y el primero en intentar inscribirlo en una esfera habría sido el pitagórico Hípaso de Metaponto<sup>1172</sup> (s. VI-V a.C.), posible maestro de Heráclito.

Dado que la pirámide, el cubo, el icosaedro y el octaedro se corresponden, según Platón, con uno de los cuatro elementos, ¿qué elemento correspondía al dodecaedro, el sólido regular que envolvía al resto? En un principio, al parecer, ninguno, pues, tal y como se expone en el *Timeo* la génesis del ser universal, su alma precedería a su cuerpo, es decir, su «forma pura» - posiblemente identificada con la perfección “esférica” del dodecaedro-, precedería y «provocaría» al cuerpo -su materia-, que estaría compuesto por diversas combinaciones de las otras formas. Si esto es así, el desarrollo platónico se nos aparece como una depuración del pitagorismo, llevado hasta su límite (la forma pura). Sea como fuere, es tentador asociar la «cavidad»<sup>1173</sup> que Filolao enumera

<sup>1169</sup> Citado en Guthrie, *Ibíd.*, p. 257.

<sup>1170</sup> *Ibíd.*, p. 258. Recuérdese, por lo demás, que Platón, en el *Timeo* (33b), también da al universo la forma esférica.

<sup>1171</sup> Heath, *op. Cit.*, p. 160.

<sup>1172</sup> «Y en cuanto a Hípaso se dice sobre todo que era un pitagórico, pero por el hecho de divulgar mediante un dibujo, por primera vez, la esfera de doce pentágonos». Jámblico (c. 250-c. 330), *Vida pitagórica*, 88, ed. Miguel Períago Lorente, Gredos, Madrid, 2003, p. 76.

<sup>1173</sup> Seguimos la traducción de Guthrie, quien a su vez sigue a Burnet. Cavidad traduce aquí ὀλκός, término que al parecer significaba barco de carga. Se ha interpretado tanto en sentido pasivo (barco que es remolcado), como en sentido activo (lo que arrastra la esfera cósmica). Éste último parece más factible, habida cuenta que los pitagóricos, según otros testimonios,

como quinto cuerpo al concepto hindú de *akasha* en su acepción de «espacio»<sup>1174</sup>. Sobre todo si este espacio se entiende como una suerte de «vacío» (*kénon*) que diferencia las cosas y les insufla vida (*psyché*), tal y como comenta Aristóteles:

«También los pitagóricos decían que el vacío existe y que penetra en el universo mismo, como si éste lo inhalase desde un soplo infinito, y que es el vacío lo que delimita las cosas de la naturaleza, como si el vacío fuese lo que separa y delimita las cosas sucesivas; y afirmaban que está primariamente en los números, pues el vacío delimita su naturaleza»<sup>1175</sup>.

Sin embargo, todo apunta a que esta cercanía conceptual se debe más a la traducción que a la intención del pitagórico. Además, los primeros en distinguir claramente entre cuerpo y espacio habrían sido los atomistas<sup>1176</sup>. No obstante, es probable que otra de las acepciones de *akasha*, en tanto éter neumático, puedan aproximarse más al concepto filolaico debido a su connotación de agente divino (eterno) que mueve continuamente el mundo.

### ✕V'. El sistema de los cinco elementos.

Como ya hemos sugerido, uno de los sistemas tradicionales que más nos recuerda a la doctrina de las cuatro o cinco estructuras de conciencia gebserianas es el antiguo sistema de los cuatro o cinco

---

identificaban el tiempo con la esfera cósmica, es decir, en la nematología conceptual de la época, con la fuerza que mantiene a los astros en movimiento.

<sup>1174</sup> Anatolio (s. III) parece que mezcla algunas teorías al identificar el corazón ígneo que, según Filolao, estaba en el centro del cosmos con un cubo: «Además, los pitagóricos decían que, en el centro de los cuatro elementos, existe un cubo monádico ígneo... En este punto, los seguidores de Empédocles y Parménides y, qué duda cabe, la mayoría de los sabios antiguos parece que siguieron a los pitagóricos, porque ellos dicen que la sustancia unitaria está situada en el centro como un corazón y mantiene la misma posición, debido a su equilibrio uniforme». Anatolio (siglo III), *Sur les dix premiers nombres. Sur la décade et les nombres qu'elle comprend*, trad. Heiberg, en *Annales Internationales d'Histoire*, Armand Colin, Paris, 1900, p. 30. Citado en Guthrie, op. Cit., I, p. 279.

<sup>1175</sup> Aristóteles, *Física*, 213b 22, op. Cit., p. 248.

<sup>1176</sup> Guthrie, op. Cit., I, p. 267.

elementos (también llamados fuerzas, mundos o esencias). En las antiguas tradiciones egipcias, griegas, iránias y algunas escuelas budistas e hindúes, estos elementos suelen ser cuatro: agua, fuego, tierra y aire (o viento). Este es el modelo propio de la mayoría de las corrientes alquímicas, médico-humorales y astrológicas<sup>1177</sup>. En ocasiones, sin embargo, se añade un quinto elemento a modo de quintaesencia, el éter (o espacio, o cielo). Esta combinación es la más generalizada en la tradición hindú, donde encontramos algunas de las referencias más antiguas a los cinco elementos<sup>1178</sup> (a veces, en lugar del fuego, uno de estos cinco elementos es la luz; en otras, la mente *-manas-* también se cuenta como un elemento más). Sin embargo, en la antigua tradición China también se enumeran cinco elementos, en este caso representados por el agua, la tierra, el fuego, la madera y el metal (el «oro»), mientras que en la tradición japonesa prevalecerán las combinaciones de agua, tierra, fuego, aire (o viento, o cielo) y vacío (o espacio)<sup>1179</sup>, y en el maniqueísmo se habla de éter, luz, agua, fuego y

<sup>1177</sup> Mariño Ferro, Xosé Ramón, *El sistema de los cuatro elementos completo. Alquimia-Medicina humoral-Astrología*, editorial Uno, Albacete 2015, p. 12.

<sup>1178</sup> West, op. Cit. 1971, p. 95.

<sup>1179</sup> Según el MF, las diferentes doctrinas de los elementos naturales se mantendrían en el eje radial del espacio antropológico, mientras que el núcleo de la religión (los númenes, seres zoomorfos o antropomorfos dotados de inteligencia, al contrario de los elementos) corresponde al eje angular. Bueno, Gustavo, *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo, 2ª edición, 1996, p. 170. También “Sobre el concepto de espacio antropológico” en Bueno, Gustavo, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, lectura segunda. La potencia radical que los antiguos atribuían a estos elementos podría explicarse por varios motivos. El primero de ellos sería, nos parece, que de sus manifestaciones generales (como ya dijo Platón, a cada elemento le corresponden muchas especies: el fuego se manifiesta como rayo, luz, llama, etc.) depende la vida de los seres humanos: el agua para beber; el aire para respirar; el fuego para calentarse, defenderse, cocinar y ver en la oscuridad; la tierra para andar (sostenerse) y construir (algo similar se podría decir del metal y la madera que se incluyen en el sistema elemental chino). Sin embargo, si no fuera por el dominio de sus acciones siguiendo algún tipo de ritual tecnológico (hoguera, canalización, vivienda, ventilación, etc.), las sociedades antiguas difícilmente podrían hablar de «elementos» individualizados, ya que esta distinción elemental depende de una percepción históricamente constituida (la pluralidad de la realidad no exhibe, así de primeras, esta reducción elemental). De ahí que, en este proceso histórico, seguramente haya jugado un papel determinante la conceptualización empírica de los diferentes «estados de agregación de la materia» observados en los talleres metalúrgicos (que ya existían en las sociedades más o menos urbanizadas varios siglos antes de Cristo): sólido (tierra), líquido (agua), gaseoso (aire), plasmático (fuego). Basta hipostasiar estos estados para construir un sistema trascendental de la naturaleza (que no es el núcleo de la religión, pero a menudo «aliña» alguno de sus rituales). Aunque hay autores

viento. Por su parte, en el área de influencia griega, lo más común, en un principio, fue que los más reconocidos «elementaristas» hicieran depender el conjunto total de los elementos de uno solo de ellos (el *arjé*) al ponerlos en «relación protogónica» (es decir, al sistematizar sus transformaciones ontogenéticas).

Al parecer, fue Empédocles de Agrigento (siglo V a.C.) quien puso cerco a la multiplicación innecesaria de las teorías sobre los entes al sostener que son siempre «cuatro raíces»<sup>1180</sup> (fuego, aire, agua y tierra) las que, en proporción variable -y por acción de dos potencias contrapuestas, Amor y Odio- componen todos los cuerpos naturales de la *Sphairos* armónica del Ser<sup>1181</sup>. En este sentido, el concepto de elemento aparece en un contexto operatorio (la operación mezcla)<sup>1182</sup>. Y, en virtud del principio de que «lo semejante se conoce por lo semejante», estas cuatro raíces, además, también serían los componentes del alma, que funcionaría como una tensión o equilibrio de estas partes (Aristóteles, *Sobre el alma*, 408a y ss.). En la formulación de Empédocles, el alma no parece ser más que un resultado de la interacción de los cuatro elementos, lo que llevará a algunos

---

escépticos ante esta hipótesis. En lo tocante a la interpretación de los cinco elementos mencionados en los *Upanishads*, Sharvanand dice lo siguiente: «Vedanta cosmology should be viewed entirely from the psycho-metaphysical stand-point and then only we can grasp its inner significance and bearing upon the practical spiritual life for which Vedanta stands. Sometimes these five elements [éter, aire, fuego, agua y tierra, en orden generativo, de los que brotan los vegetales, y luego el hombre, según el *Taittiriya*] are described to be analogous to the five states or aspects of Matter recognised by modern science, viz., etheric, ultragaseous, gaseous, liquid and solid states, but a closer study of the descriptions of these elements as given in the different philosophical works of ancient India, does not bear this out.» *Taittiriya Upanishad*, edición, comentario y traducción del sánscrito al inglés por Swami Sharvanand, Ramakrishna Math, Madras 1921, p. 57.

<sup>1180</sup> Empédocles, *Acerca de la naturaleza*, 7 (DK 6), según Bernabé, op. Cit. 2008, p. 207.

<sup>1181</sup> En su explicación sociológica del origen de la religión, al parecer Pródico decía que los dioses se identificaban con los cuatro elementos debido a su utilidad: «Pródico llama dioses a los cuatro elementos y, después, al sol y a la luna. Porque de estos, decía, procede la vitalidad para todos los seres». Epifanio, *Contra los herejes* III 21 (-Dox., p. 591, 15-16), en *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, trad. Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid 1996, p. 262.

<sup>1182</sup> Bueno, op. Cit. 1974, p. 306. La idea de unos elementos primarios a partir de cuya mezcla se obtienen todas las cosas podría proceder por analogía de los colores en la pintura o las letras en la gramática, como sugiere un pasaje del *Crátilo* (424-d-e).

autores a proclamar su insuficiencia y a añadir otro elemento más sutil (el éter, el espíritu) o a desplazar su importancia a un segundo o tercer momento cosmológico en favor de otros principios más “abstractos” (los átomos infinitos de Demócrito y Anaxágoras; los números de los pitagóricos; el primer motor inmóvil y la teoría de las cuatro causas de Aristóteles, en la que los cuatro elementos conforman solo la causa material, etc.). Pues «si el alma consiste en un número, formulación más sutil que clara, o en aquella quintaesencia, que, aun no siendo incomprensible, carece de nombre, estamos evidentemente ante elementos mucho más íntegros y puros, capaces de alejarse muchísimo de la tierra»<sup>1183</sup>, razonaba Cicerón. E, inspirado por Aristóteles, proseguía:

«Si existe una especie de quinta esencia, que Aristóteles fue el primero en introducir, esta es la de las divinidades y la de las almas. Esta es la tesis que hemos seguido en la *Consolación* y que hemos expresado textualmente así: Es imposible hallar origen terrestre alguno de las almas, porque en ellas no hay huella de mezcla o composición ni nada que pueda considerarse nacido o modelado a partir de la tierra, nada siquiera que participe o de la humedad, o del aire, o del fuego. Es evidente que en ninguno de estos elementos naturales hay nada que tenga la facultad de la memoria, de la inteligencia, del pensamiento, que conserve el pasado, prevea el futuro y que pueda abarcar el presente. Estas son facultades exclusivamente divinas y nunca se hallará que le puedan venir al hombre de otra fuente que no sea la divinidad. Existe, por lo tanto, una naturaleza y una facultad característica del alma, separada de estos elementos comunes y conocidos. En consecuencia, cualquiera que sea la naturaleza de lo que siente, conoce, vive y es activo, debe ser necesariamente celeste y divina y, por esa razón, eterna. Tampoco la divinidad misma, tal y como nosotros la concebimos, puede ser comprendida de un modo diferente a una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista

---

<sup>1183</sup> Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, lib. I, 41, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 2005, p. 140.



ella misma de un movimiento eterno. El espíritu humano es de este mismo género y de esta misma naturaleza»<sup>1184</sup>.

Aunque Cicerón se la adjudica a Aristóteles, la primera mención explícita del quinto elemento en la literatura griega conservada se encuentra en el *Epínomis*, un diálogo breve posiblemente escrito por un discípulo de Platón:

«Según toda probabilidad hay cinco elementos sólidos, cuya combinación puede formar los cuerpos más bellos y perfectos. Con respecto á los seres de naturaleza diferente, todos tienen la misma forma. No es posible, que una sustancia que nada tiene de corporal ni de visible, deje de estar comprendida bajo el género verdaderamente divino del alma. Ahora bien; solo á una sustancia pertenece la cualidad de formar y de producir, así como es lo propio del cuerpo el ser formado y producido y el caer bajo los sentidos, mientras que, digámoslo de nuevo, porque no basta decirlo una vez, mientras que, repito, la naturaleza de la otra sustancia consiste en ser invisible, en conocer y ser conocida, en recordar y razonar según las diversas combinaciones de los números pares ó impares. Por lo tanto, hay cinco cuerpos elementales, á saber, el fuego y el agua; el tercero el aire, el cuarto la tierra, y el quinto el éter»<sup>1185</sup>.

Platón, en el *Fedón* -después de afirmar que la tierra es esférica y compararla con una de esas pelotas de doce franjas de cuero (109a-110b)-, establece una distinción entre los dos elementos tradicionalmente «confundidos», el aire y el éter, aduciendo que el éter es el aire que respiran los seres perfectos («que no conocen enfermedad») que viven en esa otra tierra (el Olimpo) situada más allá de la cúpula aérea: «lo que para nosotros es el agua y el mar para nuestra utilidad, eso es allí el aire, y lo que para nosotros es el aire, para ellos lo es el éter»<sup>1186</sup>.

<sup>1184</sup> Ibid, I, 65-66, pp. 159-160.

<sup>1185</sup> *Epínomis*, 981C, en Platón, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 11, Madrid 1872, p. 151.

<sup>1186</sup> Platón, *Fedón*, 111a-111b, en *Diálogos*, III, trad. Carlos García Gual, edi Gredos, Madrid, 1988, p. 129.

Esta idea es la que recoge Aristóteles al postular la existencia de un quinto elemento, pues los seres inmortales, si existen, deberán habitar una materia también inmortal:

«el primero de los cuerpos es eterno y no sufre aumento ni disminución, sino que es incaducable, inalterable e imasible (j). Luego si existe algo divino, como es el caso, también es correcto lo que se acaba de exponer acerca de la primera de las entidades corporales. (j) Parece asimismo que el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos: hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, (considerando) que el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, llamaron éter [*Aithér*] al lugar más excelso, dándole esa denominación a partir del (hecho de) desplazarse siempre [*Thein aei*; juego de palabras basado, al parecer, en una falsa etimología] por tiempo interminable»<sup>1187</sup>.

Como se puede observar, esta jerarquía elemental difiere de la del *Epínomis* en que el elemento divino primordial, según Aristóteles, es el éter, mientras que en el *Epínomis* es el fuego, quedando el éter relegado a materia de los démones, entidades de un género inferior a los dioses<sup>1188</sup>. Después de Aristóteles, la quintuplicidad elemental será sostenida por Ocelo Lucano, al menos según Sexto Empírico<sup>1189</sup>. Sin embargo, aunque no conservamos textos platónicos que apoyen su testimonio, según un fragmento de Jenócrates que recoge Simplicio, el

<sup>1187</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, 270b, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996, pp. 52-53.

<sup>1188</sup> La identificación del elemento divino con el fuego, sostenida por Heráclito y algunos pitagóricos, será, como veremos, criticada por Aristóteles. *Reproducción de los animales*, II, 736b 30- 737a.

<sup>1189</sup> «De cinco, en cambio, Ocelo de Lucania y Aristóteles, pues junto a los cuatro elementos adoptaron un quinto, la sustancia corpórea giratoria, de la cual dicen que derivan los objetos celestes». Sexto Empírico, *Contra los físicos*, II. 316-317, en *Contra los dogmáticos*, Gredos, op. Cit, p. 621-622.

mismo Platón ya habría considerado el éter como un quinto elemento: la materia del dodecaedro universal:

«¿Por qué la llama [Aristóteles] una quinta sustancia? Seguramente porque Platón declara también que la sustancia del cielo es distinta de la de los cuatro elementos sublunares, puesto que también la atribuyó al dodecaedro y delineó cada uno de los cuatro elementos mediante una forma diferente. Dice también, por ello, que la sustancia del cielo es una quinta sustancia. Esto lo planteó con mayor claridad aún Jenócrates, el más fidedigno de sus discípulos, quien, en su *Vida de Platón*, escribe: “De este modo, pues, clasificó los seres vivos en géneros y especies y los dividió, de todas formas, hasta llegar a sus elementos, que él llamó cinco formas y cuerpos, *aither*, fuego, agua, tierra y aire”. Así, para Platón también el *aither* es un quinto cuerpo simple separado, aparte de los cuatro elementos»<sup>1190</sup>.

Por lo demás, Aristóteles pretendió argumentar la existencia de este quinto cuerpo en el hecho de que se mueve circularmente (las órbitas de los astros celestes), a diferencia del resto de los elementos sublunares, los cuales se desplazarían en línea recta. Pero el argumento resulta menos convincente que aquel fundado en la quintuplicidad de los sólidos regulares<sup>1191</sup>, ya que no hay razón para que los movimientos de acercamiento y alejamiento sean propiedad de solo dos cuerpos cada uno<sup>1192</sup>. De hecho, de reducirse a los movimientos citados, los elementos serían tres, no cinco<sup>1193</sup>.

<sup>1190</sup> Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*, 1165.27, citado en Guthrie, op. Cit., I, p. 259.

<sup>1191</sup> El propio Aristóteles se encarga de criticar (no sin razón) esta doctrina platónica expuesto en el *Timeo*, que considera irracional: «Que los elementos, pues, no se diferencian por las figuras queda de manifiesto a partir de lo dicho; puesto que las diferencias principales de los cuerpos son las correspondientes a sus afecciones, sus efectos y sus potencias». *Acerca del cielo*, 307b, 18-23, op. Cit., p. 200. Vid. *Ibíd.*, caps. 7 y 8.

<sup>1192</sup> En otra de sus obras (*Acerca del alma*, I, 406a), Aristóteles enumera cuatro clases de movimiento: traslación, alteración, corrupción y crecimiento.

<sup>1193</sup> A partir de lo expuesto resulta evidente también por qué es imposible que haya un número de cuerpos simples mayor que el de los dichos; en efecto, es forzoso que el movimiento del cuerpo simple sea simple, y ya dijimos que sólo eran simples éstos: el circular y el rectilíneo,



---

así como las dos partes de éste: el de alejamiento del centro y el de acercamiento al centro»  
Aristóteles, *Acerca del cielo*, 270b 26-32, op. Cit., p. 54.

# **FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**





## Fuentes. Lista cronológica de las publicaciones de Jean Gebser<sup>1194</sup>

### 1926

- Poesía:

“Zwei Gedichte” [fdo. Hans Gebser]; en: *Der Fischzug. Monatsblätter zur Förderung werdender Literatur*, Año 1, Cuaderno I, Berlín, marzo 1926, páginas 4-5.

“Prometheus” [fdo. Hans Gebser]; en: *Der Fischzug*, Año 1, Cuaderno 2, Berlín, abril 1926, p. 11.

“Das Hügelland der Hoffnung, Des Wanderers Hermbrecht vierter Gesang” [fdo. Hans Gebser]; en: *Der Fischzug. Blätter für Kunst und Dichtung im jungen Deutschland*, Año 1, Cuaderno 3, Berlín, junio 1926, página 16.

“Das Hügelland der Hoffnung, Hermbrecht des Wanderers vierter Gesang” [fdo. Hans Gebser]; en: *Der Fischzug*, Año 1, Cuaderno 4, Berlín, 15 de octubre de 1926, páginas 12-14.

- Reseñas de:

Drobsch, Gerhard: *Novelle Manfred* [fdo. H.G.]; en: *Der Fischzug*, Año 1, Cuaderno 2, Berlín, abril de 1926, página 18.

### 1929

- Relato:

*Das Feuerwerk* [inédito, 1929/1930]; en: JGGA, Vol. VII, pp. 253-255.

---

<sup>1194</sup> Para la confección de esta lista nos hemos servido del trabajo de Schübl, Elmar, *Jean Gebser (1905-1973). Ein Sucher Forscher in den Grenz und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*, Chronos, Zürich, 2003, pp. 197-226. Nos limitamos a traducir, incluir editoriales, reorganizar el material y añadir las publicaciones de los últimos años. Entre corchetes especificamos algunas notas de interés, como el nombre con el que Gebser firmó su publicación cuando éste supone un cambio respecto al último empleado.



## 1931

- Poesía:

“Jede Stunde ist Tau”; “In der Toskana” [1ª versión]; en: *Die Kolonne. Zeitschrift für Dichtung*, Tomo 2, N° 2, Dresden, 1931, página 28. [Posteriormente publicado en: *Zehn Gedichte* (1932)].

“Abend in der Campagna”; en: *Die Kolonne*, Tomo 2, N°3, Dresden, 1931, p. 28.

## 1932

- Poesía:

*Zehn Gedichte*, Die Rabenpresse, Berlin 1932, 15 pp.

“Abend in der Provence”; “Volterra”; en: *Der weisse Rabe. Zeitschrift für Vers und Prosa*, N° 3, Berlín, 15 de diciembre de 1932, p. 26 [Posteriormente incluido en *Zehn Gedichte* (1932)].

- Relato:

*Die kleine Ortschaft* [inédito, 1932]; en: JGGA, Volumen VII, pp. 258-259.

*Der Spaziergang* [inédito, ca. 1932/33]; en: JGGA, Volumen VII, p. 256.

*Café de la Estrella* [inédito, ca. 1932/33]; en: JGGA, Vol. VII, pp. 256-257.

## 1933

- Poesía:

“Toskana”; en: *Der weisse Rabe*, Tomo 2, Cuadernos 5/6, Berlín, 1 de junio de 1933, página 41. [También en *Landschaftliche Dichtung* junto a Horst Lange; y *Zehn Gedichte*].

“Der Weg des Werdens” [de *Hermbrecht der Wanderer*, 6º canto]; en: *Der weisse Rabe*, tomo 2, cuadernos 7/8, Berlín, agosto-septiembre 1933, pp. 56-58 [También en *Vagabunden Dichtung* junto a V.O. Stomps].

- Relatos:

*Der Matrose* [inédito, 1933]; en: JGGA, Vol. VIII, pp. 257-258 [La segunda parte de la colección de prosa «Notizen» (Madrid, 13 de marzo de 1933)].

*Notiz* [inédito, 1933]; en: JGGA, Vol. VII, p. 259 [también como *Der erste Schmetterling*, en la tercera parte de la colección de prosa «Notizen» (Madrid, 13 de marzo de 1933)].

- Reseñas de:

Hausenstein, Wilhelm: *Capitales europeas* [Erlenbach/Zúrich/Leipzig 1932]; Spengler, Oswald: *Escritos políticos* [Múnich, 1933]; en: *Boletín Bibliográfico del Centro Germano-Español e Instituto Iberoamericano*, Berlín, año VI, N° 2, Madrid, abril 1933, pp. 35 y 40-41.

Forst-Battaglia, Otto: *Prosa alemana desde la Guerra mundial. Antología de poesías y pensamientos* [Leipzig, 1933]; Banse, Ewald: *Grandes exploradores. Un libro de aventureros descubridores y sabios* [Múnich, 1933]; en: *Boletín Bibliográfico del Centro Germano-Español e Instituto Iberoamericano*, Berlín, año VI, N° 4, Madrid, Octubre 1933, pp. 80-82 y 92.

## 1934

- Poesía:

“Toskana”; “Der Weg des Werdens”; en: *Das Leben. Eine Sammlung deutscher Dichtung*, edición de V.O. Stomps, Berlín 1934, pp. 41 y 56-58 [también incluido en *Zehn Gedichte*].

- Reseñas de:

Hirsch, Richard: *Lírica española de cuatro siglos* [Jena/Leipzig 1933]; en: *Boletín Bibliográfico del Centro Germano-Español e Instituto Iberoamericano*, Berlín, año VII, núm. 3, Madrid, julio 1934, p. 56.

Heimsoeth, Heinz: *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental y el fin de la Edad Media* [Berlín/Steglitz 1934]; Gent, Werner: *El problema del tiempo. Una investigación histórica y sistemática* [Frankfurt a.M. 1934]; en: *Boletín Bibliográfico del Centro Germano-Español e Instituto Iberoamericano*, Berlín, año VII, núm. 4, Madrid, octubre 1934, pp. 74-75.

## 1935

- Poesía:  
“Sieben Gedichte” [Hans Gebser]; en: *Poetisches Taschenbuch 1935*, Berlín 1935, pp. 32-39 [Dos tiradas iniciales; luego se incluiría en *Zehn Gedichte* (1932) y en *Gedichte eines Jahres* (1936)].  
“Das Fernster” [Hans Gebser]; en: *Löse und binde. Poetisches Taschenheft 1936*, Berlín 1935, p.5 [Posteriormente incluida en *Gedichte eines Jahres* (1936)].
- Traducciones del alemán al castellano:  
“Hölderlin”; en: *Cruz y Raya*, núm. 32, Madrid, noviembre 1935, pp. 113-134 [18 poemas, traducción de Hans Gebser y Luis Cernuda, con nota introductoria de este último. Salió en forma de libro en 1942]  
“La rosa”; en *Caballo verde para la Poesía*, núm. 2, Madrid, noviembre 1935, p.7 [Poema de Hans Gebser traducido por él y Luis Cernuda].
- Reseña de:  
Schmieder, Oskar: *Geografía de América Central. Indias occidentales, Méjico y América Central* [Leipzig/Viena 1934]; en: *Boletín Bibliográfico del Centro Germano-Español e Instituto Iberoamericano*, Berlín, año VIII, núm. 1, Madrid, enero 1935, p.18.

## 1936

- Poesía:  
*Neue spanische Dichtung*, Die Rabenpresse, Berlín 1936, 47 páginas [Hans Gebser con Roy Hewin Winstone; traducción autorizada de algunos poemas de Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Manuel Altolaguirre, Luis Cernuda, Jorge Guillén, Federico García Lorca, Emilio Prados y Pedro Salinas].  
*Gedichte eines Jahres*, Die Rabenpresse, Berlín 1936, 37 páginas [con dos viñetas de la cubierta y título de Federico García Lorca].

“Kindheit” [Hans Gebser]; en: *Poetisches Taschenheft 1937*, Berlín 1936, p. 16 [Posteriormente incluida en *Gedichte eines Jahres* (1936)].

- Traducciones del alemán al castellano:  
“Novalis (fragmentos)”; en: *Cruz y Raya*, núm. 39, Madrid, junio 1936, pp. 63-92 [selección, traducción y notas de Hans Gebser]. (Fue el último número publicado por Cruz y Raya).
- Traducciones del inglés al alemán:  
Lawrence, D.H.: *Lied von einem Manne der durchkam*; en: *Frieda Lawrence. Nur der Wind...* con 90 cartas y 5 poemas de D.H. Lawrence, Berlín, 1936, 19 páginas.
- Reseñas de:  
Schmitt, Fritz: *Tablas de historia alemana* [Berlín, 1935]; Deutsch, Werner R.: *Pintura alemana del siglo XVI. La pintura de la época de Durero* [Berlín, 1935]; Finke, H. (editor): *Colección de estudios sobre la Historia de la Cultura en España*, Primera serie, Tomo V [Münster, 1935]; en: *Boletín Bibliográfico del Centro Germano-Español e Instituto Iberoamericano*, Berlín, año IX, núm. I, Madrid, Enero 1936, pp. 6, 17 y 23-24.

## 1937

- Poesía:  
“Einem Knaben, bei einem Flugangriff getötet (Madrid, noviembre 1936)” [fdo. Hans Gebser]; en: *Les poètes du monde défendent le peuple espagnol*, N° 6, París, septiembre 1937, p.6.
- Traducciones del español al alemán:  
“Ein spanischer Dichter” [fdo. Hans Gebser]; en: *ABC. Unabhängige schweizerische Tribune für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Núm. 22, Zúrich, 15 de Julio de 1937, p. 5. [Traducción de los poemas *Madrid-Otoño*, de Rafael Alberti].  
Picasso, Pablo: “Francos Traum und Trug” [fdo. Hans Gebser]; en: *ABC*, Núm. 24, Zúrich, 29 de Julio de 1937, página 5.

Bergamin, José: “Unsere Verteidigung der Kultur” [fdo. **Juan Gebser Clarisel**]; en: *ABC*, Núm.26, Zúrich, 12 de agosto de 1937, página 6.

Alberti, Rafael: “Die Bauern”; Sender, Ramón J.: “Aus dem Roman «Gegenangriff in Spanien»” [fdo. Hans Gebser]; en: *Die Zeit. Kunst, Literatur, Leben*, 5ª tirada, Núm. 5, Berna, agosto de 1937, páginas 134-138. [Algunas aparecerán también en *Neue spanische Dichtung* (1936)].

Sender, Ramón J.: “Der Schriftsteller und der Kampf in Spanien” [fdo. J.G.C.]; en: *Berner Tagwacht. Offizielles Publikationsorgan der sozialdemokratischen Partei der Schweiz*, 45ª promoción, Núm. 214, Berna, 14 de septiembre de 1937, páginas 4-5.

“Zwei Dichter des spanischen Volkes” [fdo. J.G.C.]; en: *Das Volksrecht. Sozialdemokratisches Tagblatt*, Tomo 40, Núm. 219, “Der Sonntag” [Suplemento], 13ª promoción, número 37, Zúrich, 18 de septiembre de 1937, página 2 [Traducción de 2 poemas de Juan Gil-Albert y Manuel Altolaguirre].

Ruiz Vilaplana, Antonio: “Ermordung des Musikers José” [fdo. J.G.C.]; en: *Berner Tagwacht*, 45ª promoción, Número 259 y 260, Berna, 5 de noviembre y 6 de noviembre de 1937, p. 3 en ambos.

- Artículos:

“Kulturarbeit in Spanien” [fdo. J.G.G.]; en: *ABC*, N° 23, Zúrich, 22 de Julio de 1937, p. 4.

“Spaniens besetzte Gebiete” [fdo. J.G.C.]; en: *ABC*, N° 25, Zúrich, 5 de agosto de 1937, p. 4.

“Spaniens besetzte Gebiete”; en: *Berner Tagwacht*, 45ª promoción, N° 181, Berna, 6 de agosto de 1937, página 2. [Luego aparecerá con fecha de 5 de agosto de 1937].

“Die (spanische) Republik und die Landwirtschaft”; en: *Berner Tagwacht*, 45ª promoción, N° 213, Berna, 13 de septiembre de 1937, página 7.

## 1938

- Traducciones del español al alemán:

Bergamín, José: “Gibt es religiöse Gründe des spanischen Bürgerkrieges”; en: *Die Entscheidung*, 2ª promoción, Número 9, Luzern, 1 de febrero de 1938, páginas 49-50.

## 1939

- Traducciones del español al alemán:

“Dichter des spanischen Volkes” [J.G.C.]; en: *Die Nation. Unabhängige Zeitung für Demokratie und Volksgemeinschaft*, 7ª promo, N° 2, Berna, 12 de enero de 1939, p. 8. [Traducciones y comentario de algunos poemas de Rafael Alberti, Juan Gil-Albert, Manuel Altolaguirre, Pedro Salinas y Federico García Lorca].

“Federico García Lorca” [fdo. J.G. Clarisel]; en: *Der Aufstieg. Illustrierte Familienzeitschrift zur Unterhaltung und Belehrung des Schweizervolkes*, 20ª promoción, Número 4, Berna, 24 de febrero de 1939, páginas 81-83 [Traducción y comentario de dos poemas].

“Federico García Lorca” [fdo. J.G.C.]; en: *Das Volksrecht*, 42ª promoción, N° 54, Zürich, 4 de marzo de 1939, “Der Sonntag” [Suplemento], 15ª promoción, número 9, p. 2 [Traducción y comentario de una poesía].

Bergamin, José: “Don Quijote (vor den Toren der Hölle)”; en: *Die Entscheidung*, 3ª promoción, N° 6, Luzern, 15 de diciembre de 1939, páginas 33-35. [edición previa a la de 1940].

- Reseñas de:

Aschner, Bernhard: *Der Arzt als Schicksal*, Zürich/Leipzig [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 7ª promoción, número 33, Berna, 17 del 8 de 1939.

Matisse, Henri: *Cahiers d'art* [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche. Unabhängige Schweizerische Umschau*, 7ª promoción, número 306, Zürich, 22 del 9 de 1939.

- Artículos:

“Picasso verteidigt das spanische Volk” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 7ª promoción, número 3, Berna, 19 del 1 de 1939, página 8.

- “Das ferne und das nahe Mexiko” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 7ª promoción, número 3, Berna, 19 de enero de 1939, página 8.
- “Ein Künstler steht zu seinem Volk (Picasso)” [fdo J.G.C.]; en: *Das Volksrecht*, 42ª promoción, N° 24, “Der Sonntag” [Suplemento], 15ª tirada, número 4, Zürich, 28 del 1 de 1939, p. 2.
- “Das spanische Gesicht” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 7ª promo., N° 5, Berna, 2 del 2 de 1939, p. 8.
- “Spanische Sprichwörter” [fdo. J.G.C.]; en: *Das Volksrecht*, 42ª promo., N° 36, “Der Sonntag” [Suplemento], 15ª promo., N° 6, Zürich, 11 del 2 de 1939, p. 1.
- “Mexiko und Wir” [fdo. J.G.C.]; en: *Der Aufstieg*, 20ª promo, N° 4, Berna. 24 del 2 de 1939, p. 91.
- “Spanische Sprichwörter” [fdo. J.G.C.]; en: *Der Aufstieg*, 20ª promo., N° 5, Berna, 3 del 3 de 1939, p. 105 [reimpresión del 11 del 2 de 1939].
- “Die Weltmacht der Trusts” [fdo. J.N. Bras]; en: *Die Nation*, 7ª promo., Números 10, 11, 13, 15, 29 y 30, Berna, 9 del 3, 16 del 3, 30 del 3, 13 del 4, 20 del 7, y 27 del 7 de 1939.
- “Neue Picasso-Publikationen” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche*, 7ª promo., N° 278, Zürich, 10 del 3 de 1939, p. 5.
- “Wie ist der Spanier?” [fdo. J.G.C.]; en: *Der Aufstieg*, 20ª promo., N°10, Berna, 7 del 4 de 1939, p. 227.
- “Les Archives Internationales de la Danse in Paris” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche*, 7ª promo., N° 290, Zürich, 2 del 6 de 1939, p. 5.
- “Rainer Maria Rilke und Spanien” [fdo. Hans Gebser]; en: «*Sonntags-Beilage*» der *National- Zeitung*, 20ª promo., N° 538, Basilea, 19 del 11 de 1939, primera hoja [Posteriormente publicado en: *Rilke und Spanien* (1940)].
- “Gildenbibliothek der Weltliteratur”; en: *Katalog der Büchergilde Gutenberg*, Zürich, diciembre de 1939, p. 10.

- Redacciones:

- “Gustave Flaubert und sein Meisterwerk «Madame Bovary»”; en: *Die Büchergilde. Monatschrift der Büchergilde Gutenberg*, N° 11, Zürich, noviembre de 1939, pp. 193-194.



## 1940

- Reseñas de:

Steinbeck, John: *Die Früchte des Zornes*, Zürich [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 8ª promo., N° 1, Berna, 4 del 1 de 1940.

Werfel, Franz: *Der veruntreute Himmel*, Stockholm [fdo. J.G.C.]; en: *Dien Nation*, 8ª promo., N° 4, Berna, 25 del 1 de 1940.

Heinemann, Fritz: *Odysseus oder die Zukunft der Philosophie*, Stockholm [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 8ª promo., N° 9, Berna, 22 del 2 de 1940.

“La Tradition Vivante” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche*, 8ª promo., N° 324, Zürich, 26 del 1 de 1940.

“Die Gedichte des Episthenes”, Zürich/Nueva York [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 8ª promo., N° 7, Berna, 15 del 2 de 1940.

“Mass und Wert. Zweimonatszeitschrift für freie deutsche Kultur”, Zürich [fdo. J.G.C.]; en: *Die Nation*, 8ª promo., N° 10, Berna, 1 del 3 de 1940.

Schönlank, Bruno: *Lass Brot mich sein*, Zürich/Nueva York; Mann, Thomas: *Das Problem der Freiheit*, Stockholm [fdo. J.G.C.]; en: “Die Nation”, 8ª promo., N° 12, Berna, 21 del 3 de 1940.

“Frankzösische Literatur: Neue «Pléiade»-Bände”; “Neue Tagebücher” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Tat. Schweizerische unabhängige Tageszeitung*, 5ª promo., N° 115, Zürich, 18/19 del 5 de 1940.

“Frankzösische Kunstliteratur” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Tat*, 5ª promo., N° 121, Zürich, 25/26 del 5 de 1940.

“Drei Werke des Biologen Jean Rostard” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Tat*, 5ª promo., N° 143, Zürich, 20 del 6 de 1940.

“Georges Braque” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche*, 8ª promo., N°345, Zürich, 21 del 6 de 1940.

“Pablo Picasso”; “Neue Matisse-Publikationen” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche*, 8ª promo., N° 346, Zürich, 28 del 6 de 1940.

- Traducciones del español al alemán:

Bergamin, José: *Ewiges Spanien, Don Tancredo – Don Quijote*, Vita Nova, Lucerna 1940, 64 páginas [con un prólogo de Paul Louis Landsberg; autorización exclusiva del autor a Juan Gebser Clarisel para realizar la traducción].

- Artículos:

“Der Louvre in dieser Zeit. Einige Überlegungen über Museen und Kunst”; en: *Der Aufstieg*, 21ª promo., N° 2, Berna, 9 del 2 de 1940, pp. 27-29.

“Mexiko, das Land des Petroleums und seine Stellung im heutigen Weltgeschehen” [fdo. J.G.C.]; en: *Der Aufstieg*, 21ª promo., N° 2, Berna, 9 del 2 de 1940, pp. 34-35.

“Fünf Kantone in Spanien” [fdo. J.G.C.]; en: *Der Aufstieg*, 21ª promo., N° 11, Berna, 12 del 4 de 1940.

“Frankreich ohne Paris” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Tat*, 5ª promo., N° 110, Zürich, 11/12 del 5 de 1940.

“Die Verfolgung des Geistes” [fdo. J.G.C.] [*Ein chinesischer Kaiser. - Die Bibliotheken von Alexandria. - Die Bücherverbrennungen des MA und der NZ* (1), *In China* (2), *Im klassischen Altertum* (3), *Im frühen MA* (4), *Die Wegbereiter der NZ* (5), *Die Wegbereiter der NZ II* (6), *Die Wegbereiter der Moderne* (7), *Die Romantiker* (8), *In Russland* (9), *In England* (10)]; en: *Der Aufstieg*, 21ª promo., números 19-28, Berna, 7 del 6 hasta 9 del 8 de 1940; pp. 442, 465, 488, 512, 546-547, 570-571, 594-595, 618-619, 642-643, 666-667.

- Ensayo:

*Rilke und Spanien*, Oprecht, Zürich/Nueva York 1940, 96 páginas [2ª edición: 1946].

## 1941

- Reseñas de:

“Meisterwerke griechischer Malerei” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Weltwoche*, 9ª promo, N° 387, Zürich, 10 del 4 de 1941.

“Französische Briefliteratur” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Tat*, 6ª promo., N° 91, Zürich, 19/20 del 4 de 1941.

“Zwei neue Werke von Jean Cocteau” [fdo. J.G.C.]; en: *Die Tat*, 6ª promo., N° 137, Zürich, 14/15 del 6 de 1941.

Zbinden, Hans: *Die Moralkrise des Abendlandes*, Berna 1940 [fdo. G.C.]; en: *Die Tat*, 6ª promo., N° 193, Zürich, 19 del 8 de 1941.

Schubert, Walter: *Geistige Wandlung*, Luzern 1940; Carco, Francis: *Bohème d'artiste*, 1940 [G.C.]; en: *Die Tat*, 6ª promo., N° 196, Zúrich, 22 del 8 de 1941.

Hoang-Xuan-Nhi: *Les cahiers intimes de Heou-Tam* [fdo. G.C.]; en: *Die Tat*, 6ª promo., N° 257, Zúrich, 1/2 del 11 de 1941, p. 10.

## 1942

- Traducción del alemán al castellano:

Hölderlin, *Poemas*, Séneca, México 1942, 47 páginas [Versión española de Luis Cernuda y Hans Gebser, a partir de la de 1935 publicada en *Cruz y Raya*].

- Artículos:

Serie “Ein neues Weltbild bricht sich Bahn” [fdo. H.G.]; en: *Der Aufstieg*, 23ª promo., Números 5-20, Berna, del 6 del 3 al 19 del 6 de 1942; pp. 113-115, 137-139, 161-163, 185-187, 209-211, 233-235, 257-259, 282-284, 305-307, 329-331, 352-354, 377-379, 401-403, 426-428, 449-451, 479-480.

## 1943

- Artículos:

“Der Physiker Rutherford – Atomzertrümmerung und Atomaufbau”; en: *Die Tat*, 8ª promo., N° 220, Zúrich, 18/19 del 9 de 1943, p. 11 [Posteriormente publicado en *Abendländische Wandlung* (1943)].

- Ensayo:

*Abendländische Wandlung. Abriss der Ergebnisse moderner Forschung in Physik, Biologie und Psychologie; ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, Oprecht, Zúrich/Nueva York 1943, IV + 223 páginas [El primer borrador apareció publicado en la 16ª serie de *Der Aufstieg* en el año 1942 bajo el título: “Ein neues Weltbild bricht sich Bahn”; 2ª edición, 1945; 3ª edición, 1950; 4ª edición 1956].

## 1944

- Traducción del inglés (americano):  
Wilder, Thornton: *Wir sind noch einmal davongekommen. Schauspiel in 3 Akten*, Oprecht, Zürich/Nueva York 1944, 83 páginas [traducción autorizada de Gentiane (y Jean) Gebser].
- Traducción del inglés:  
Eliot, T.S.: *Die Familienfeier*. Manuscrito para el teatro de Zürich 1944, pp. 1-6 [traducción autorizada junto a Gentiane Gebser].
- Traducción del español al alemán:  
“Federico García Lorca” [fdo. **Jean Gebser**]; en: *Die Weltwoche*, “Das Wort. Das Literaturblatt der Weltwoche” (suplemento), 12<sup>a</sup> promo., N° 3, Zürich, 8 del 12 de 1944, p. 33.
- Traducción del alemán al español:  
Cambours Ocampo, Arturo: *Vida y poemas de Hölderlin*, La Sirena, Buenos Aires, 1944, 76 páginas [incluye la reimpresión de los poemas de Hölderlin traducidos junto a Cernuda].
- Reseñas:  
“Zwei neue Schriften von Portmann” [fdo. **Gebser Clarisel**]; en: *Die Tat*, 9<sup>a</sup> promo., N° 261, Zürich, 30 del 9/1 del 10 de 1944.  
Jakob, Johann: *Der chemische Aufbau unseres Planeten*, Zürich [fdo. G.C.]; en: *Die Tat*, 9<sup>a</sup> promo., N° 296, Zürich, 4/5 del 11 de 1944, p. 17.  
Turel, Adrien: *Mass – Systema der historischen Werte*, Zürich 1944;  
Susler, J.: *Kosmos und Mensch*, Zürich 1944 [fdo. G.C.]; en: *Die Tat*, 9<sup>a</sup> promo., N° 338, Zürich, 16/17 del 12 de 1944.  
Unger, Hellmut: *Wunder und Geheimnis*, Berna 1944 [fdo. G.C.]; en: *Die Tat*, 9<sup>a</sup> promo., N° 357, Zürich, 29 del 12 de 1944, p. 8.
- Artículos:  
“Ein katalanischer Bauernroman” [fdo. **Juan Gebser**]; en: *Neue Zürcher Zeitung*, 165<sup>a</sup> promo., entrega vespertina, N° 1391, Zürich, 17 del 8 de 1944, hoja 4, p. 1.

- Ensayo:

*Der grammatische Spiegel. Neue Denkformen im sprachlichen Ausdruck*, Oprecht, Zürich/Nueva York 1944, 56 páginas [2ª edición: 1963].

“Über das Wesen des Dichterischen”; en: *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, V. III, N° 3, Berna, 1944, pp. 216-231.

## 1945

- Poesía:

*Gedichte (1924-1944)*, Oprecht, Zürich, 1945, 80 páginas.

*Das Ariadnegedicht*, Oprecht, Zürich, 1945, 21 páginas [con un dibujo de Gentiane Gebser; primera tirada de 400 ejemplares, de los cuales 300 numerados y 100 sin comerciar].

*Das Wintergedicht*, Oprecht, Zürich, 1945, 22 páginas [primera tirada de 400 ejemplares, de los cuales 300 numerados y 100 sin comerciar, para distribución privada].

“Aus dem «Ariadnegedichte»”; en: *Du. Schweizerische Monatsschrift*, 5ª promo., N° 7, Zürich, Julio de 1945, p. 28.

- Reseña:

“Mensch und Tier”; en: *Die Weltwoche*, 13ª promo., N° 592, Zürich, 16 del 3 de 1945, p. 5 [Reseña de escritos de Adolf Portmann y Gustav Ballys].

- Ensayos:

“Über die poetische Korrektur” [inédito, 1945]; en: JGGA, vol. VI, pp. 202-204.

“Die drei Sphären. Bemerkungen zu T.S. Eliots «Die Familienfeier»” [fdo. J. Gebser]; en *Tagesanzeiger für Stadt und Kanton Zürich*, N° 139, “Theater” [Suplemento], 16 del 6 de 1945, hoja 4 y N° 140, 18 del 6 de 1945, hoja 2.

“Die drei Sphären. Bemerkungen zu T.S. Eliots «Die Familienfeier»”; en: *Für die Bücherfreunde*, Zúrich/Nueva York 1945, pp. 41-49 [Almanaque de 1945].

- Tratado:

2ª edición ilustrada de *Abendländische Wandlung*, Oprecht, Zúrich/Nueva York, 1945, 261 páginas [Traducida al holandés en 1946; traducida al sueco en 1947].

## 1946

- Poesía:

“Tagebuchblatt”; en: *Berliner Hefte geistiges Leben*, año 1, cuaderno 5, Berlín, octubre de 1946, p. 389 [luego incluida en: *Gedichte (1924-1944)*, 1945].

- Reseñas:

“Nachdichtungen von Max Geilinger” [fdo. J.G.]; en: *Die Weltwoche*, 14ª promo., N° 650, Zúrich, 26 del 4 de 1946, p. 2.

“Studien zum Archetypischen”; en: *Schweizer Monatshefte*, 26ª promo., cuaderno 6, Zúrich, septiembre de 1946, pp. 384-385 [Reseña del Anuario de Eranos de 1944].

- Artículos:

“Eine neue Wissenschaft: Die Harmonik” [fdo. J. Gebser]; en: *Die Weltwoche*, 14ª promo., N° 655, Zúrich, 31 del 5 de 1946, p. 2.

“Atomenergie und kosmische Strahlen” [fdo. J. Gebser]; en: *Die Weltwoche*, 14ª promo., N° 656, Zúrich, 7 del 6 de 1946, p. 9.

- Ensayos:

“Vom Klang der Welt. Über Hans Kaysers Harmonik”; en: *Neue Auslese aus dem Schrifttum der Gegenwart*, cuaderno 8 [sin localización, presumiblemente publicado en 1946], pp. 40-47 [incluido en *Abendländische Wandlung*, (2ª ed., 1945)].

- Tratados:

2ª edición completada e ilustrada de *Rilke und Spanien*, Oprecht, Zúrich/Nueva York 1946, IV + 95 páginas.

Traducción neerlandesa de *Abendländische Wandlung: Kentering van het westelijk Wereldbeeld. Toegelicht aan moderne Physica, Biologie en Psychologie*, Ingeleid door, trad. Dr. H. Groot, H. Meulenhoff, Ámsterdam, 1946, 207 páginas.

## 1947

- Reseña de:

Szilasi, Wilhelm: *Macht und Ohnmacht des Geistes* [fdo. J.G.]; en: *Die Weltwoche*, 15ª promo. N° 735, Zúrich, 12 del 12 de 1947, p. 2.

- Artículos:

“Internationales Geistesgemeinschaft Erasmus, eine seit Beginn dieses Jahres erscheinende Zeitschrift” [fdo. J.G.]; en: *Die Weltwoche*, 15ª promo., N° 713, Zúrich, 11 del 7 de 1947, p. 7.

“Rilke in der französischen Schule” [fdo. J.G.]; en: *Die Weltwoche*, 15ª promo., N° 716, Zúrich, 31 del 7 de 1947, página 15.

- Tratado:

Traducción al sueco de *Abendländische Wandlung: Vårt nya Tänkande. Den moderna forskningens senaste rön; fysik, biologi och psykologi. Deras betydelse för samtid och framtid*, traducción de Bengt Lindvall, prólogo de Alf Ahlberg, Natur och Kultur, Estocolmo 1947, 186 pp.

## 1948

Sin registro de publicaciones.

## 1949

- Reseñas de:

Endres, Franz Carl: *Die grossen Religionen Asiens. Eine Einführung in das Verständnis ihrer Grundlagen*, Zúrich 1949 [fdo. J.G.]; Cheng, F.T.: *China, das Werk des Konfuzius. Chinesisches Wesen im Lichte des Westens*, Zúrich 1949 [fdo. J.G.]; Sri Ramakrishna:



*Worte des Meisters – Lehren, Sinnsprüche und Gleichnisse. Eine Auswahl*, Zürich 1949 [fdo J.G.]; Huxley, Aldous: *Die ewige Philosophie*, Zürich 1949 [fdo J.G.]; en: *Burgdorfer Tagblatt*, 119ª promo., N° 289, Burgdorf, 10 del 12 de 1949.

Cassirer, Ernst: *Vom Mythos des Staates*, traducción de Franz Stoessel, Zürich 1949 [fdo. J.G.]; Harwest, Harn: *Massloses Russland – Selbstbezeichnungen und Bezeichnungen. Russisches Leben*, Zürich, (sin fecha) [fdo. J.G.]; en: “*Burgdorfer Tagblatt*”, 119ª promo., N° 294, Burgdorf, 16 del 12 de 1940.

“Wissenschaft und moderne Welt”; en: *Neue Zürcher Zeitung*, 170ª promo., N° 2704, Zürich, 22 del 12 de 1949, V. 2 [reseña de un escrito de Alfred North Whitehead].

- Artículos:

“Zu den Zeichnungen von Federico García Lorca”; en: *Merkur*, 3ª promo., cuaderno 11, Stuttgart, noviembre de 1949, pp. 150-151 [Parte del posterior: *Lorca oder das Reich der Mütter* (1949)].

“Federico García Lorca – Beitrag zu dieser eigenartigen und starken Persönlichkeit”; “García- Lorca, Federico – Kleine Ballade von den drei Flüssen”; en: *Blätter des Bayerischen Staatsschauspiels*, 2ª promo., cuaderno 9, Múnich 1949/50, pp. 130-135.

- Tratados:

*Ursprung und Gegenwart*, Vol. I: *Die Fundamente der aperspectivischen Welt; Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1949, XV + 541 pp. [con 16 figuras, 20 imágenes y una tabla sinóptica].

*Lorca, Poète-Dessinateur. Avec 13 dessins inédits de Federico García Lorca*, trad. de Guy Lévis Mano, GLM, París, 1949, 41 páginas.

*Lorca oder das Reich der Mütter. Erinnerungen an Federico García Lorca*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1949, 74 pp. [con 13 dibujos por primera vez publicados en Alemania acompañando a sus poemas].

## 1950

- Poesía:

“Frühe Verse (1927)”, en: *Eremitage*, N°3, Frankfurt a.M. 1950, 8 páginas. [edición de 200 ejemplares].

- Tratado:

Tercera edición revisada de *Abendländische Wandlung*, Europa, Constanza-Zúrich-Viena 1950, 245 páginas [La traducción italiana de esta edición se publicará en 1952].

## 1951

- Artículo:

“Aufführung der Bertholdia” [fdo. J.G.]; en: *Burgdorfer Tagblatt*, 121ª promo., N° 154, Burgdorf, 6 del 7 de 1951.

- Colaboración:

Sury, Kurt von: *Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete*, Schwabe, AG Basilea 1951, 236 pp.

## 1952

- Poesía:

“Totengedichte”; en: *Matière. Originalgraphik, Musik, Dichtung*, Tremona/Ticino, N° 2, otoño 1952, p.6 [fragmentos de la posterior publicación de 1956].

*Aus dem «Rosengedicht»*, Berna, agosto 1952, 8 páginas. [Edición privada de 25 ejemplares].

- Traducción del español:

“Federico García Lorca, Alma Ausente – Abwesende Seelen”; en: *Matière*, Tremona/Ticino, N° 2, Otoño 1952, pp. 7-8.

- Ensayos:

“Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Weltsicht”; en: *Die neue Weltschau*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1952, vol. I, pp. 9-31 [Traducido al español en 1954 y 1956].

“Die vierte Dimension als Zeichen der neuen Weltsicht”; en: *Die neue Weltanschauung*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1952, vol. I, pp. 250-271 [Traducido al español en 1954 y 1956].

“Auflösung oder Überwindung der Persönlichkeit”; en: *Kommt der vierte Mensch?*, Europa, Zürich-Viena-Stuttgart 1952, pp. 47-57.

“Rainer Maria Rilke und unsere Zeit”; en: *Das Schweizerische Rilkearchiv der Schweizerischen Landesbibliothek in Bern*, Max Niehans, Zürich 1952, pp. 31-38.

“Die vierte Dimension”; en: *Almanach auf das Jahr 1953*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1952, pp. 49-51 [Edición reducida de la ya citada].

- Tratado:

Traducción italiana de *Abendländische Wandlung: Transformazione dell'occidente, Un compendio di risultati dell'indagine moderna nel campo della fisica, della biologia e della psicologia, loro importanza per il presente e l'avvenire*, traducción de Guido Gentili, editorial Casini, Roma 1952, 219 páginas.

## 1953

- Artículo:

“8000 km durch den Süden Spaniens und Portugals”; en: *Touring Reportagen*, N° 13, Ginebra, 23 del 4 de 1953, pp. 17-18.

- Ensayos:

“Gegenwart und Zukunft, Einführung in den 2. Band des Werkes «Ursprung und Gegenwart»”; en: *Die Ausfahrt. Hauszeitung der Deutschen Verlags-Anstalt*, Stuttgart, pp. 11-12.

- Tratado:

*Ursprung und Gegenwart*, V. II: *Die Manifestationen der perspektivischen Welt; Versuch einer Konkretion des Geistigen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1953, XVIII + 506 pp. [con 22 figuras y una tabla sinóptica].

## 1954

- Traducción del español:

“Eine Sommerstrophe von Jorge Guillén”; en: *Neue Zürcher Zeitung*, 175ª promo., N° 1931/32, Zúrich, 8 del 8 de 1954.

- Ensayos:

“Der Wandel unseres Weltbildes”; en: *Eckart*, 23ª promo., Witten-Berlin, julio-septiembre 1954, pp. 265-275.

“Tha Magic Structure of Man”; en: *Tomorrow. Quarterly Review of Psychical Research*, editado por Eileen J. Garrett, Vol. 2, N° 4, Nueva York, 1954, pp. 44-58.

“Conscience et inconscient, un dilemme trompeur”; en: *Revue Métapsychique*, N° 29-30, París, mayo-agosto 1954, pp. 170-172.

“Einige Überlegungen zur Parapsychologie” [Inédito, 1954]; en: JGGA, Vol. VI, pp. 345-348.

“Über Leben und Lieben” [Fragmentos inéditos empezados en 1954]; en: JGGA, vol. VI, pp. 376-381.

Traducción al español: “Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo”; en: *La nueva visión del mundo*, trad. de Alberto Luis Bixio, Sudamericana, Buenos Aires 1954, pp. 13-38.

Traducción al español: “La cuarta dimensión como signo de la nueva visión del mundo”; en: *La nueva visión del mundo*, trad. de Alberto Luis Bixio, Sudamericana, Buenos Aires 1954, pp. 287-311.

“Strukturwandel europäischer Geistes”; en: *Forschung und Wirtschaft*, III, Stifterverbandes für deutsche Wissenschaft, Essen-Bredeney 1954, 18 páginas.

- Tratado:

*Die Lebenskraft des europäischen Geistes*, Colonia 1954, 36 pp. [No hemos encontrado la editorial].

## 1955

- Traducción del español al alemán:  
“Federico García Lorca, Aus dem Werk”; “Abwesende Seelen”; en:  
*Göttinger Volksbühne. Monatsblätter der Göttinger Volksbühne*,  
7ª promo., cuaderno 9, Gotinga, mayo 1955, páginas 6 y 9.
- Artículo:  
“Von der Verantwortung des Buchhändlers”; en: *Der Bund*, 106ª promo.,  
Nº 490, Berna, 20 del 10 de 1955, p. 2.
- Ensayos:  
“Aus unveröffentlichten Papieren”; en: *Das Kraftfeld des Menschen  
und Forschers Gustav Richard Heyer; eine Festschrift zu seinem  
65. Geburtstag*, Múnich 1955, pp. 57-61.  
“Von der Verantwortung des Buchhändlers”; en: *Der Schweizer  
Buchhandel*, 13ª promo., cuaderno 20, Berna, 31 del 10 de 1955,  
pp. 579-580.  
“Mensch oder Apparat im modernen Staat”; en: *Rundschau für  
Kommunalbeamte und -angestellte*, 49ª promo., Nº 9, Hamburgo,  
15 del 9 de 1955, pp. 174-176.  
“The Conscious and the Unconscious, A Misleading Dilemma”; en:  
*Proceedings of the First International Conference of  
Parapsychological Studies*, Nueva York 1955, pp. 58-59 [una  
revisión de estas polémicas intervenciones hecha por Noel K.  
Barstad se puede ver en: *Gebser Network Newsletter*, editado por  
Michael Purdy, Vol. 8, Nº 2, 1991, p. 5-6].  
“Conscience et inconscience, un dilemme trompeur”; en: Amadou,  
Robert: *La Science et le Paranormal*, París 1955, pp. 236-238.  
“Der Wandel unserer Wirklichkeit”; en: *Hausmusik. Zweimonatsschrift  
für Haus- und Jugendmusik, Chorwesen und Musikerziehung*, 19ª  
promo., cuaderno 6, Kassel-Basilea, noviembre-diciembre 1955,  
pp. 169-178.  
“Strukturwandel europäischen Geistes”; en: *Vorträge der VIII.  
Arbeitstagung in Lindau des Institutes für neue Musik und  
Musikerziehung e.V.*, Darmstadt, 1955, pp. 47-56. [Publicación  
posterior a la de 1954].

- Ediciones de:

Colección 'Weisheitsbücher der Menschheit':

David-Neel, Alexandra: *Unbekannte tibetische Texte*, traducción del francés de Ursula von Mangoldt, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern 1955.

Areopagita, Dionysus: *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, traducción de Walther Tritsch con una introducción de Hugo Ball, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern 1955.

*Schamanengeschichten aus Sibirien*, traducción del ruso y notas de Adolf Friedrich y Georg Buddruss, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern 1955.

*Gedichte des Rig-Veda*, selección y traducción de Hermann Lommel, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern 1955.

## 1956

- Poesía:

“Tagebuchblätter (1953/55)” en: *Berner Lyrik. Eine zeitgenössische Anthologie*, edición de Berner Schriftstellerverein, Berna 1956, pp. 38-41.

“Das Totengedicht” en: *Hortulus. Vierteljahrschrift für neue Dichtung*, 6ª promo., 3º cuaderno, St. Gallen, septiembre 1956, pp. 84-88.

- Artículos:

“Strukturwandel europäischen Geistes”; en: *Der Bund*, “Der kleine Bund” [suplemento], 107ª promo., N° 141 y 151, Berna, 23 y 30 del 3 de 1956 [edición reducida de la de 1954].

“Strukturwandel europäischen Geistes. Überwindung des Dualismus – die Zukunft als Mitgestalterin der Gegenwart”; en: *Badische Neueste Nachrichten*, 11ª promo., N° 151, Kalsruhe, 30 del 6 de 1956, p. 3 [edición reducida de la de 1954].

“Erkenntnisse sind nicht genug: Auf dem Weg zur Synthese”; en: *Der Standpunkt. Wochenzeitung für Abendländische Kultur, Politik und Wirtschaft*, 10ª promo., N° 29, Meran, 20 del 7 de 1956, pp. 5 y 11 [incluido en *Abendländischen Wandlung*, 4ª edición, 1956].

“Das geistige Europa und die ungarische Revolution – Dezember 1956”; en: *Die Kultur. Deutschlands einzige unabhängige Kulturzeitung*, 5ª promo., N° 73, Múnich, 1 del 12 de 1956, p. 3.

- Ensayos:

“Kulturphilosophie als Methode und Wagnis”; en: *Zeitwende/Die neue Fürche*, 27ª promo., cuaderno 12, Hamburgo, diciembre 1956, pp. 813-820 [también en JGGA, Vol. V/1].

“Der Genitiv überhaupt”; en: *Streitzeitschrift*, cuaderno 1, Stierstadt-Taunus, abril, 1956, pp. 26-27.

“Der Wandel unserer Wirklichkeit. Anmerkungen zum Weltbild von Heute und Morgen”; en: *Zur geistigen Orientierung der Werbeberufe in unserer Zeit*, Berchtesgaden-Karlsruhe, 1956, pp. 49-66.

“Mensch oder Apparat im modernen Staat”; en: *Deutsche Rundschau*, 82ª promo., cuaderno 5, Baden-Baden, mayo de 1956, pp. 500-508 [reedición de la de 1955].

“Weltbild”, suplemento para *Der grosse Brockhaus*, Vol. XII, que aparecerá en 1957.

Traducción al español, 2ª edición: “Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo”; en: *La nueva visión del mundo*, trad. de Alberto Luis Bixio, Sudamericana, Buenos Aires 1956, pp. 13-36.

Traducción al español, 2ª edición: “La cuarta dimensión como signo de la nueva visión del mundo”; en: *La nueva visión del mundo*, trad. de Alberto Luis Bixio, Sudamericana, Buenos Aires 1956, pp. 267-289.

- Tratado:

4ª edición revisada de *Abendländische Wandlung*, Ullstein Taschenbücher, Zúrich-Frankfurt del Meno 1956, 182 páginas [5ª edición, 1960; 6ª edición, 1962; 7ª edición, 1965; 8ª edición, 1968].

- Edición de:

Colección 'Weisheitsbücher der Menschheit': Areopagita, Dionysius: *Mystische Texte und andere Schriften*, traducción de Walther



Tritsch, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern 1956.

## 1957

- Traducción del inglés:  
“Annabel Lee”; en: *Edgar Allan Poe. Drei unheimliche Geschichten; Weihnachtsgabe für die Freunde*, Huber, Berna-Stuttgart 1957, pp. 7-12 [Nueva traducción de sus poesías].
- Traducción del español:  
Prados, Emilio: “Das Meer”; en: *Zyklen – beispielsweise*, editado por V.O. Stomps, Stierstadt, 1957, parte S-III, pp. 2-3 [Incluido en *Neue spanische Dichtung (1936)*].
- Artículo:  
“Indem wir zu den Wurzeln der menschlichen Entfaltung zurückgehen”; en: *Schulfunk Radio Bremen*, 9ª promo., cuaderno 4, Bremen, 27 del 4 de 1957, p. 23.
- Ensayos  
“Mind and Matter: Validity of the dualist Hypothesis”; en: *Proceedings of Four Conferences of Parapsychological Studies*, Parapsychology Foundation, Nueva York 1957, pp. 28-30 [Una revisión de Noel K. Baarstad de estos ensayos puede verse en: *Gebser Network Newsletter*, edición de Michael Purdy, Vol. 8, Nº 2, 1991, pp. 7-9].  
“Die Gefahren der neuen Sicht und ihre Meisterung”; en: *Die Welt in neuer Sicht*, Múnich-Planegg 1957, Vol. I, páginas 108-119.  
“Zu den Bildern von Hans Haffenrichter”; en: *Baukunst und Werkform vereinigt mit der Zeitschrift «die neue stadt». Eine Zeitschrift für alle Gebiete der Gestaltung*, 10ª promo., cuaderno 1, Núremberg 1957, página 10.  
“Der Denker Max Burchartz. Die Transparenz der Zusammenhänge”; en: *Max Burchartz. Professor Max Burchartz zu seinem 70. Geburtstag von seinen Freunden und dem Kollegium der*

*Folkwangschule für Gestaltung*, Folkwang Werkkunstschule, Essen-Werden 1957, p. 7.

“E.[rnst]W.[ilhelm] Nay 1956/57”; en: *Geh durch den Spiegel*, serie 10 de 1957, 'Galerie Der Spiegel', Colonia, 1957, pp. 2-3 [Edición de 150 ejemplares].

- Contribuciones:

“Nachwort und biographische Notiz”; en: *Edgar Allan Poe. Drei unheimliche Geschichten*, Hans Huber, Berna-Stuttgart 1957, pp. 95-99. [Epílogo y nota biográfica; edición de regalo de navidad para los amigos].

- Tratados:

*Wie lebt der Mensch. Ein Vortrag*, Eremiten-Presse, Stierstadt 1957, 22 páginas [con un dibujo en la portada de Hans Haffenrichter; edición de 200 ejemplares].

*Aus unveröffentlichten Papieren*, Eremiten-Prese, Stierstadt 1957, 20 páginas [con tres dibujos de Hans Haffenrichter; reedición de la de 1955 de 200 ejemplares].

- Edición de:

Colección 'Weisheitsbücher der Menschheit': *Shankara. Das Kleinod der Unterscheidung*, traducción del inglés de Ursula von Mangoldt, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern, 1957.

## 1958

- Artículo:

“Der Apparat ist überwindbar. Selbstbewusstsein im Atomzeitalter”; en: *Die Welt*, 13ª promo., Hamburgo, 8 del 2 de 1958.

“Die Welt ohne Gegenüber”; en: *Die Kultur*, 6ª promo., N° 114, Múnich, 15 del 8 de 1958, p. 5 [edición reducida de la que se publicará este mismo año].

- Ensayos:

“Plural und Plural”; en: *Streitzeitschrift*, V.O. Stomps (edi.), 2ª promo., Cuaderno 1, Eremiten Presse, Stierstadt/Taunus, Marzo de 1958, p. 290.

“Was ist der Mensch? (Der Apparat ist überwindbar– Selbstbewusstsein im Atomzeitalter)”; en: *Telos. Blätter der Sammlung Kultur-Gesellschaft-Forschung*, 34ª promo., cuaderno 4, Berlín, Abril de 1958, pp. 115-117.

“Fritz Zolnhofer – Maler der Teilhabe. Vier Jahrzehnte graphisches Schaffen”; en: *Katalog des Saarlandmuseums*, Saarbrücken 1958, pp. 3-4.

“Strukturwandel europäischen Geistes”; en: *Zeitwende/Die neue Furche*, 29ª promo., cuaderno 8, Hamburgo, agosto de 1958, pp. 512-520 [Reedición de la de 1954].

“Die Welt ohne Gegenüber”; en: *Gestaltende Kräfte unserer Zeit*, Erlangen 1958, pp. 4-18.

- Contribuciones:

“Zur Idee dieses Buches”; en: *Geist und Wissenschaft im Bild. Jahrbuch 1958 des Stifterverbandes für die deutsche Wissenschaft*, Essen-Bredeney 1958, pp. 11-14 [Prólogo].

“Verneigung vor Laotse”; en: *Laotse, Tao Te King, Das Buch vom Sinn und Leben*, de la traducción del chino de Richard Wilhelm, Berna-Stuttgart 1958, pp. 7-11 [Prólogo].

“Einseitige Liebe [j] gibt es nicht”; en: *Das Wort als Gabe. Kleine Anthologie der Dankbarkeit*, Artemis Verlag, Zürich 1958, p. 24 [Aforismos].

## 1959

- Ensayos:

“Zur Überwindung der Kulturkrise”; en: *Hesperus. Blätter der Jean-Paul-Gesellschaft*, N° 17, Bayreuth, marzo 1959, pp. 36-39.

“Die Welt ohne Gegenüber. Zur Kunst unserer Zeit”; en: *Die Welt neuer Sicht*, München-Planegg 1959, Vol. II, pp. 5-20 [Reedición de 1958].

“Die Welt ohne Gegenüber”; en: *Untergang oder Übergang. Erster Kulturkritikerkongress in München*, Múnich-Planegg 1959, pp. 223-228 [reedición de 1a anterior].

“Parallele Ansätze zur neuen Sicht”; en: *Die Welt in neuer Sicht*, Múnich-Planegg 1959, Vol. II, pp. 101-115.

“Der Wandel in der Kunst Europas”; en: *Wissen und Leben. Hauszeitschrift des W. Kohlhamer-Verlages*, cuaderno 13, Stuttgart, 1959, p. 18. [Incluido en el siguiente ensayo].

“Der Wandel in der Kunst”; en: *Die europäische Lebensordnung im Wandel von der Zeitenwende bis zum ersten Weltkrieg*, edición de Walter Felix Mueller, Stuttgart 1959, pp. 37-50.

“Erinnerungen an Federico García Lorca”; en: *Deutsche Rundschau*, 85ª promo., cuaderno 6, Baden-Baden, Junio 1959, pp. 510-512.

“Daran glaube ich”; en: *Kristall. Illustrierte für Unterhaltung und neues Wissen*, 14ª promo, cuaderno 20, Hamburgo, mayo 1959 pp. 68-69.

- Contribuciones:

*Zum Geleit – Hans Th. Huber-Witz*, Berna-Stuttgart 1959, p. 7.

- Edición de:

Colección 'Weisheitsbücher der Menschheit': Langer, Georg M.: *Neun Tore – Das Geheimnis der Chassidim*, traducción del checo de Friedrich Thierberger con una introducción de Gershom Scholem, editorial Otto-Wilhelm Barth, Wilheim in Oberbayern 1959.

## 1960

- Reseñas:

Eliade, Mircea: *Yoga*; Huang-Po: *Die Zen-Lehre des chineschen Meisters Huang-Po*; Bi-Yǎn-Lu: *Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*; Camus, Albert: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*; Catalogne Romane I. *L'art Lombard*; Cali, Francois: *Die griechische Sendung*; Baumgart, Fritz: *Geschichte der abendländischen Baukunst*; en: *Weihnachtskatalog Hans Huber*, Hans Huber, Berna, 1960, pp. 9-10, 29, 31, 32, 41 y 44.

- Artículo:

“Forderungen unserer Zeit”; en: *Radio + Fernsehen. Schweizer Radio Zeitung*, N° 38, Berna, 1960, pp. 10-11 [Edición reducida].

“Die Welt ohne Gegenüber. Zur Bewusstseinsstruktur unserer Zeit”; en: *Deutsche Rundschau*, 86ª promo., cuaderno 1, Baden-Baden, enero de 1960, pp. 23-24 [reedición reducida de 1958].

- Ensayos:

“Die probleme in der Kunst”; en: *Die Struktur der europäischen Wirklichkeit. Die Problematik der europäischen Lebensordnung seit dem Ersten Weltkrieg*, editado por Walter Felix Mueller, Stuttgart 1960, pp. 29-44.

“Alte und neue Wirklichkeit”; en: *Wege zur neuen Wirklichkeit*, Berna, 1960, pp. 9-30.

“Forderungen unserer Zeit”; en: *Wege zur neuen Wirklichkeit*, Berna, 1960, pp. 141-166.

“Vom Wert des Lesens”; en: *Am Kaminfeuer*, Berna, diciembre, 1960, p. 1.

“Europa und der Aufstieg des Fernen Ostens”; en: *Neue Schau*, 21º año, 7º cuaderno, Kassel, Julio 1960, pp. 253-256.

- Contribuciones:

Prólogo a: *Die Zen-Lehre des chinesischen Meisters Huang Po*, O.W. Barth, Weilheim in Oberbayern 1960, pp. 7-10.

Introducción de: *Adh Hedblom. Ein Bildhauer unserer Zeit: en svensk skulptör*, Bruckmann, Múnich 1960, pp. 5-12.

- Tratado:

5ª edición de: *Abendländische Wandlung*, Ullstein Taschenbücher, Zürich-Frankfurt a.M., 1960.

- Edición de:

Colección 'Weisheitsbücher der Menschheit': *Die Zen-Lehre des chinesischen Meisters Huang Po*, traducción del inglés de Ursula von Mangoldt, editorial Otto-Wilhelm Barth, Weilheim in Oberbayern 1960, pp. 7-10.

## 1961

- Ensayos:

“Die Problematik unserer Zeit im Spiegel der Kunst”; en: *Telos. Die Welt von Morgen*, 37ª promo., 2º cuaderno, Berlín, Febrero 1961, pp. 52-54 [Edición reducida de la de 1960].

“Vom spielenden Gelingen”; en: *Neue Schau*, 22º año, 8º cuaderno, Kassel, agosto, 1961, pp. 281-282 [edición reducida de 1961].

“Vom spielenden Gelingen”; en: *Jeder Tag ein guter Tag*, edición de Ursula von Mangoldt, Weilheim in Oberbayern. 1961, pp. 151-156.

“Mensch oder Apparat im modernen Staat”; en: *Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit*, edición de Wilhelm Bitter, Stuttgart, 1961, pp. 89-101 [reedición de 1955].

“The Spiritual Dimension of Modern World”; en: *Indo-German Review*, Vol. 4, N° 1, Bombay, octubre 1961, pp. 10-12 [edición reducida de 1962].

“Notwendigkeit und Möglichkeit...”; en: *Nationaltheater Mannheim*, Mannheim, 1961, pp. 8-12 [Programa].

- Contribuciones:

“Der Europäer”; en: *Indien-Europa. Zwei Welten in Briefen*, edición de Wolfgang Schwarz y Horst Schliewen, Eckart, Witten-Berlin 1961, pp. 7-8 [Prólogo].

## 1962

- Artículos:

“Bilanz einer Asienreise” (serie) [Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen (1), Wo die Zeit nicht zählt (2), Wo nur die Sippe zählt (3), Wo das Leben belanglos ist (4), Wo nur das Schicksal gilt und nicht der Nächste (5), Wo die Vergangenheit noch gegenwärtig ist (6)]; en: *Die Welt*, 17ª promo., Números 35, 41, 53, 65, 71 y 83, Hamburgo, 10 del 2, 17 del 2, 3 del 3, 17 del 3, 24 del 3 y 7 del 4 de 1962 [Posteriormente publicados como primeros seis capítulos de *Asienfibel* (1962)].

- Ensayos:

- “The Spiritual Dimension of Modern Science”; en: *Year Book 1962*, editado por Heimo Rau, Max Mueller Bhavan Publications, Nueva Delhi, 1962, pp. 17-27.
- “Asien und die Wissenschaft des Abendlandes”; en: *Indo-Asia. Vierteljahreshefte für Politik, Kultur und Wirtschaft Indiens*, 4ª promo., Cuaderno 2, Stuttgart, abril 1962, pp. 144-149 [edición alemana ampliada de *The Spiritual Dimension of Modern Science* (1962)].
- “Lässt Indien sich verstehen?”; en: *Wir und unser Werk. Brown Boveri Hauszeitung*, 20ª promo., Números 9 y 10, Baden, septiembre y octubre 1962, pp. 245-252 y 277-288.
- “Erziehung zu einem neuen Bewusstsein”; en: *Challenge of the Nuclear Age*, edición de Donald F. Keys, Nueva York 1962.
- “Am Ende der Neuezeit”; en: *Spur des Lebendigen. Nachrichtenblatt für Gesundheits-Literatur und verwandte Gebiete*, 23ª promo., cuaderno 4, Múnich, 1962, p. 80 [Incluido en *In der Bewährung* (1962)].
- “Die Welt in neuer Sicht. (1) Alte und neue Wirklichkeit”; en: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, Vol. 34, Bad Homburg-Berlín-Zúrich 1962, pp. 15-25 [Reedición de la de 1960].
- “Die Welt in neuer Sicht. (2) Forderungen unserer Zeit”; en: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, V. 34, Bad Homburg-Berlín-Zúrich 1962, pp. 25-37 [Reedición de la de 1960].

- Tratados:

- In der Bewährung. Zehn Hinweise auf das neue Bewusstsein*, Francke, Berna-Múnich 1962, 156 páginas [2ª edición en 1969].
- Asienfibel. Zum Verständnis östlicher Wesensart*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlín 1962, 174 páginas [con 16 imágenes a toda página a partir de grabados de cada autor; 2ª edición de 1963; 3ª edición de 1966; 4ª edición de 1969; traducción al neerlandés de 1964].



6ª edición de: *Abendländische Wandlung*, Ullstein Taschenbücher, Zürich-Frankfurt a.M. 1962.

*Angst. Ursachen, Symptom, Überwindung*, con dibujos de Heinri Steiner, Droemer-Knaur, Múnich-Zúrich 1962, 120 páginas [Distribuido en una nueva tirada en 1987; traducido al inglés americano en 1962, al francés en 1962, al neerlandés en 1962 y al sueco en 1965].

Traducción al inglés americano: *Anxiety. A condition of Man*, trad. Peter Heller, Dell, Nueva York 1962, 120 pp.

Traducción francesa: *L'angoisse et l'homme moderne*, trad. Michael Averlant, Flammarion, Paris 1962, 120 pp.

Traducción neerlandesa: *De angst en de mens van vandaag*, trad. E. Aavanger, Elsevier, Ámsterdam-Bruselas 1962, 128 pp.

## 1963

- Poesía:

“Fünf Gedichte aus «Tagebuchblätter»”; en: *Das edle Leben. Zeitschrift für abendländische Philosophie, östliche Weisheit und praktische Lebensgestaltung*, 12ª promo., cuaderno 6, junio 1963, pp. 30-31.

- Ensayos:

“Von den förderlichen Hindernissen”; en: *Die Kraft zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit*, Gütersloh 1963, pp. 82-90 [con un ensayo introductorio de Sarvepalli Radhakrishnan].

“The Spiritual Dimension of Modern Science”; en: *World Union-Goodwill*, Vol. III, N° 6, Ponducherry-Londres-Nueva York, diciembre de 1963, pp. 41-47 [Reedición de la de 1962].

- Tratados:

*Der grammatische Spiegel*, 2ª edición revisada, Oprecht, Zúrich-Nueva York 1963, 51 páginas.

*Asienfibel*, 2ª edición, Ullstein, Frankfurt a.M.- Berlín 1963, 174 pp.

## 1964

- Artículos:  
“Über die Erfahrung”; en: *Mindener Tageblatt*, N° 236, Minden, 10 del 10 de 1964, p. 25.
- Ensayos:  
*Geistige Probleme unserer Zeit. Vier Vorträge*, Karlsruhe 1964, 69 páginas. [Editado por la Ciudad de Karlsruhe].  
“Über die Polarität”; en: *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie*, 11ª promo., cuaderno 2, Friburgo-Múnich, 1964, pp. 93-102.  
“Gefahren unserer Zeit und ihre Meisterung”; en: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, vol. 40, Bad Homburg-Berlín-Zúrich 1964, pp. 168-183 [Reedición de la de 1957].  
“Europa und Asien. Zum Verständnis östlicher Wesensart”; en: *Für Sie gelesen*, 11º cuaderno, Bonn, junio 1964, pp. 1-10 [Incluido en: *Asienfibel* (1963)].
- Contribuciones:  
Prefacio a: Gustav Richard Heyer, *Seelenkunde im Umbruch der Zeit*, Huber, Berna-Stuttgart 1964, pp. 7-8.
- Tratado:  
Traducción neerlandesa de *Asienfibel: Azië is anders. Het wezen van de Oosterling*, trad. de Louis Hoyack, N. Kluwer, Deventer 1964, 157 páginas.

## 1965

- Artículos:  
“Über die Erfahrung”; en: *Berner Tagblatt*, 78ª promo., N° 339, Berna, 12 del 12 de 1965, p. 31 [Reedición de la de 1964].
- Ensayos:  
“Probleme der Gegenwart im Spiegel der Künste”; en: *Eleusis. Organ des Deutschen Obersten Rates der Freimaurer des Alten und*

*Angenommenen Schottischen Ritus*, 20ª promo., N° 6, Manheim, noviembre/diciembre 1965, pp. 282-295 [Reedición de la de 1960].

- Tratado:

7ª edición de: *Abendländische Wandlung*, Ullstein, Zúrich-Frankfurt a.M. 1965, 182 páginas.

Traducción al sueco de *Angst...: Ångest. Symtom, orsaker, åtgärder*, trad. de Anders Lange, Generalstabens litografiska anstalt, Estocolmo 1965, 119 páginas.

## 1966

- Artículos:

“Beziehungswandel des Menschen zur Technik”; en: *Technische Rundschau. Europäische Industrie- und Handelszeitung*, 58ª promo., N° 32, Berna, 29 del 7 de 1966, pp. 1-3 [Edición reducida].

“Über den Wandel der Beziehung des Menschen zur Technik”; en: *Welt und Sozialkunde. Hessischer Rundfunk – Schulfunk Winterprogramm 1966/67*, 21ª promo., Frankfurt del Meno. 1966, pp. 37-41.

- Ensayos:

“Vermutungen über das unerschaffene Licht”; en: *Traszendenz als Erfahrung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karlfried Graf Dürckheim*, edición de Maria Hippus, O.W.Barth, Weilheim in Oberbayern 1966, pp. 310-318.

“Wandel der Beziehung des Menschen zur Technik”; en: *Rosslieber Nachrichten*; N° 99, Múnich, diciembre de 1966, pp. 33-37 [Reedición de la de 1966].

“Die Manifestationen der aperspektivischen Welt und die Parapsychologie”; en: *Parapsychologie – Entwicklung, Ergebnisse, Probleme*, editado por Hans Bender, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, pp. 810-812.

“Menschenbild und Lebensgestaltung”; en: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, Vol. 52, Bad Homburg-Berlín-Zúrich 1966, pp. 62-75.

*Die drei Epochen der Wissenschaft; Der Mensch nach der Neuzeit*; en: JGGA, Vol. V/2, editado por Rudolf Hämmerli, Escafusa 1977, pp. 157-164 [Conferencia para el curso 'Der Mensch nach der Neuzeit' dada por Gebser en el *Psychologischen Seminar des Institutes für Angewandte Psychologie* que tuvo lugar durante el semestre de verano de 1966 en Zúrich].

- Contribuciones:

“Über die Originalität in der Dichtkunst”; en: Richard Haldenwang, *Das Spiegelbild. Gedichte der Besinnung*, Esslingen am Neckar 1966, pp. 53-56 [Epílogo].

“Der Maler Hans Erni”; en: *Katalog zur Retrospektiv-Ausstellung Hans Erni* del 24 de mayo al 16 de Julio de 1966 en Colonia, 1966, pp. 2-3 [Prólogo].

- Tratados:

2ª edición completada de: *Ursprung und Gegenwart*, 2 volúmenes, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1966. [Texto (parte 1 más parte 2), 562 páginas; Notas, 205 páginas]

3ª edición de: *Asienfibel*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlín 1966, 147 pp.

## 1967

- Ensayos:

“Wandel in der Beziehung des Menschen zur Technik”; en: *Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen*, editado por Richard Schwarz, De Gruyter, Berlín 1967, parte 2, pp. 467-472 [Reedición de la de 1966].

“Die Verantwortung des Einzelnen im Atomzeitalter”; en: *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, Vol. 56, Berlín-Zúrich 1967, pp. 164-176.

“Das integrale Bewusstsein”; en: *Neue Horizonte. Begegnung mit der Gedankenwelt von Jean Gebser*, editado por Heinz Friedrich (y

- otros), Europa Verlag, Zürich, 1967, pp. 9-14 [basado en el manuscrito realizado para el suplemento de Radio Berna con motivo del 60 aniversario de Jean Gebser (20 de agosto de 1965), que fue enviado el 17 de agosto de 1965].
- “Vor dem ersten Tag”; en: JGGA, Vol. V/2, pp. 76-78 [fue concebido como homenaje a Adolf Portmann (1967); sin embargo, a causa de su enfermedad, Gebser no pudo terminarlo a tiempo, por lo que quedó inédito hasta añadirse como subcapítulo en el ensayo *Der unsichtbare Ursprung* (1970)].
- “Über die Originalität in der Dichtkunst”; en: Richard Haldenwang, *Der Morgenstrauss*, O.W. Barth, Weilheim in Oberbayern. 1967, pp. 53-56 [Reedición de la de 1966; epílogo].
- “Unser Verhältnis zu Asien”; en: *Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, 21ª promo., Berna, 1967, pp. 99-116. [Conferencia tenida el 9 de marzo de 1966 en la Schweizerisch-Indischen Gesellschaft de Berna].
- Contribuciones:  
“Zur fünftausendjährigen Geschichte des binären Zahlensystems: Fuh-Hi – G.W. Leibniz – Norbert Wiener”; en: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Zwei Briefe – Über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*, Belser, Stuttgart 1967, pp. 115-158 [Prólogo].
  - Ediciones de:  
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Zwei Briefe – Über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie*, de la edición original traducida y comentada por Renate Loosen y Franz Vonessen; Texto paralelo alemán-francés, Belser, Stuttgart, 1967. [Primera tirada de *Belser-Presse-Meilensteine des Denkens und Forschens*: tratado de Leibniz sobre la filosofía china que se tradujo al alemán en 1966, y que aquí se reproduce por primera vez en una edición bilingüe alemán-francés de 900 ejemplares.]  
Heisenberg, Werner: *Das Naturgesetz und die Struktur der Materie – Natural law and the structure of matter*, con 4 grabados de Hans Erni, Belser, Stuttgart 1967 [2ª tirada de *Belser-Presse-Meilensteine des Denkens und Forschens*: edición bilingüe

alemán-inglés, con una tirada inicial de 150 ejemplares en papel japonés y de 850 ejemplares en papel normal].

## 1968

- Ensayos:

“Die Komplementarität abendländischer und asiatischer Technik”; en: *Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag*, editado por Gerhard Zacharias, Klett, Stuttgart 1968, pp. 199-206.

“Über den Wandel der Beziehungen des Menschen zur Technik”; en: *Gralswelt. Zeitschrift für wahren Aufbau durch neues Wissen*, 22<sup>a</sup> promo. Cuaderno 7, Stuttgart, Julio 1968, pp. 169-174 [Reedición de la de 1966].

“Griechland ist, wo man griechisch denkt”; en: *Ziel und Bleibe. Eine Anthologie der Künstlergilde*, editado por Ernst Schremmer und Hanns Gottschalk, Delp, Múnich, 1968, pp. 296-302.

“Abendländische – asiatische Polarität”; en: *Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Ein Tagungsbericht*, editado por Wilhelm Bitter, Klett, Stuttgart 1968, pp. 273-287.

- Tratado:

*Asien lächelt anders. Ein Beitrag zum Verständnis östlicher Wesensart*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlín-Viena 1968, 227 pp. [Ampliación, con documentación extra, de *Asienfibel* (1962)].

8<sup>a</sup> edición de: *Abendländische Wandlung*, Ullstein, Zúrich-Frankfurt a.M. 1968, 182 páginas.

- Edición de:

Schubert, Gotthilf Heinrich: *Die Symbolik des Traumes. Nebst einem Anhang über die Sprache des Wachens* (un fragmento), con prólogo de Gustav R. Heyer y con grabados originales de Ernst Fuchs, Belser, Stuttgart 1968 [Tercera publicación de *Belser-Presse – Meilensteine des Denkens und Forschens*, a partir de la edición original de 1814, con una tirada de 400 ejemplares numerados].

## 1969

- Ensayos:

“The Trend Towards Integration in Modern Science and its Counterpart in the Ancient Wisdom of the East”; en: Purvezji J. Saher (edi.), *Eastern Wisdom and Western Thought*, Allen & Unwin, Londres 1969, pp. 9-15 [“Der Trend zur Integration in den modernen Wissenschaften und sein Gegenstück in der Alten Weisheit des Ostens”, traducido del inglés por T. Röttgers; en: *Gebser Rundbrief. Informationsblatt der IJGG*, N° 23, 25 del 4 del 2000, pp. 4-7].

“The new consciousness”; en: *Optimism, equal one. The journal of Auroville*, Ponducherry, 1969, pp. 48-53.

“Neue Formen des Denkens”; en: *Auf der Suche nach neuen Massstäben. Sechs Vorträge, gehalten an der XVII. Wintertagung der Vereinigung für freies Unternehmertum vom 30. 1. bis 2. 2. 1969 im Kursaal Engelberg*, Pestalozzi, Zürich 1969, pp. 59-73.

“Lieber Walther”; en: *Mittels Tun ein mensch werden – Walther G. Oschilewski 65 Jahre*, Berlín 1969 [Publicado también en: *Beiträge zur Integralen Weltsicht*, Vol. IV, edición de IJGG, Stuttgart, 1986, pp. 96-97].

- Tratados:

2ª edición de: *In der Bewährung*, Francke, Berna-Múnich 1969, 156 pp.

4ª edición de: *Asienfibel*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlín 1969, 174 pp.

- Edición de:

Portmann, Adolf: *Die Biologie und das neue Menschenbild*, con tres litografías originales de Georg Meistermann y un epílogo de Rolf Kugler, Belser, Stuttgart 1969 [Cuarta publicación de *Belser Presse – Meilensteine des Denkens und Forschens*, con una tirada de 400 ejemplares numerados].

Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Zwei Vorträge – Das philosophische Problem der Kybernetik / Die Einheit der Physik als konstruktive Aufgabe*, con cuatro serigrafías de Heinz Trökes, Belser, Stuttgart, 1969 [Quinta publicación de *Belser-Presse – Meilensteine des Denkens und Forschens*, con una tirada de 400 ejemplares].



## 1970

- Ensayos:

“Das erste und das achte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts”; en: *Bilder im Spiegel der Zeit. Zeitgeschehen in Europa und in der Welt (1903-1909)*, edición de Max S. Metz, Metz, Zürich, 1970, Vol. 2.

“Das eine Bild”; “Zeit zählt in Asien nicht”; en: *Japan*, Frankfurt a.M., 3ª edición, 1970, pp. 38-40.

“Evolution als Nachvollzug”; en: *Evolution, Fortschrittsglaube und Heilserwartung*, editado por Wilhelm Bitter, Klett, Stuttgart 1970, pp. 57-74.

- Contribuciones:

“Unbetitelter Beitrag zum Prospekt Kollektivausstellung Hans Hafferichter” [inédito, 1970]; en: *Beiträge zur Integralen Weltsicht*, Vol. IV, editado por IJGG, Stuttgart, 1986, p. 95].

- Tratado:

*Der unsichtbare Ursprung. Evolution als Nachvollzug*, Walter, Olten-Friburgo 1970, 124 pp.

- Edición de:

Harvey, William: *Die Bewegung des Herzens und des Blutes* (1624), traducido en 1910 por R. Ritter von Töply; Jores, Arthur: *Von Harveys Entdeckung zur Herztransplantation* (1970), con 10 grabados originales de Andreas Brylka, Belser, Stuttgart 1970 [Sexta publicación de Belser-Presse – *Meilensteine des Denkens und Forschens*, primera tirada de 400 ejemplares numerados].

## 1971

- Artículo:

“Dualismus und Polarität”; en: *Schaffhauser Nachrichten*, 110ª promo., N° 215 y 218, Escafusa, 15 del 9 y 18 del 9 de 1971 [Posteriormente publicado como libro: *Dualismus und Polarität* (1971)].

- Ensayo:
  - “Zur Geschichtsschreibung des Unsichtbaren”; en: *Buch der Freunde für J.R. Von Salis*, editado por Herbert Lüthy, Zúrich 12 de 12 de 1971, pp. 326-330 [Homenaje a Jean Rodolphe von Salis en su 70 cumpleaños].
  - “Herkunft und Bestimmung”; en: *Kritische Solidarität. Betrachtungen zum deutsch-jüdischen Selbstverständnis; für Max Plaut zum 70. Geburtstag*, editado por Günter Schulz, Friedrich Röver, Bremen, 17 de octubre de 1971, pp. 63-67.
  - “Sein eigenes Leben im Ganzen sehen”; en: *Völkerwanderung heute. Zum 70. Geburtstag von Peter Paul Nahm*, editado por Hans Joachim Merkatz, Gieseking, Bielefeld 1971, pp. 14-15.
  - “Strukturwandel europäischen Geistes”; en: *Perspektiven für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts*, Parte 2, Kohlhammer, Stuttgart 1971, pp. 24-35 [Reedición de la de 1955].
  - “Von den unsichtbaren und den sichtbaren Dingen. Evolution als Nachvollzug”; en: *VfU-Bulletin*, N° 83, Escafusa, marzo de 1971, pp. 1-6.
  - “Über die Originalität in der Dichtkunst”; en: *Der Weg. Blätter für neues Leben*, 43ª promo., cuaderno 3, noviembre de 1971, pp. 11-12 [Reedición de la de 1966].
- Tratado:
  - Dualismus und Polarität*, editorial 'Vereinigung für freies Unternehmertum', Zúrich 1971, 32 páginas [Edición especial con una tirada de 500 ejemplares con prólogo y nota bio-bibliográfica de Max Rapold].
- Edición de:
  - Heisenberg, Werner: *Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft / The meaning of beauty in exact natural science*, con tres litografías coloreadas originales de Max Ernst, Belser, Stuttgart, 1971 [Séptima publicación de Belser-Press-Meilensteine des Denkens und Forschens. Discurso de apertura de la sesión anual de la “Bayerischen Akademie” de Bellas Artes,

Múnich, 9 del 7 de 1970; traducido del inglés por Enrico Cantore; 185 ejemplares].

## 1972

- Artículos:

“Vermutungen über das unerschaffene Licht”; en: *Der Weg*, 43ª promo., cuadernos 2/3, Múnich, junio de 1972, pp. 12-15 [Reedición de la de 1966].

- Ensayos:

“Das Nachtblau Max Ackermanns”; en: Max Ackermann – Aspekte des Gesamtwerkes seines Schaffens. Festschrift zum 85. Geburtstag von Max Ackermann, editado por Ludwin Langenfeld, Stuttgart, 1972, p. 75.

“The Foundations of the Aperspective World”; en: *Main Currents in Modern Thought*, Vol. 29, N° 2, Nueva York, noviembre-diciembre 1972, p. 80-88 [traducido del alemán por Kurt F. Leidecker].

Traducción portuguesa (brasileña): “A ásia sorri diferente”; en *Ananda. Casa sri Aurobindo*, números 6-8, Salvador-Bahia-Brasil, septiembre/noviembre de 1972 [de la edición de 1968 de *Asien lächelt anders*].

## 1973

- Artículos:

“Zahl und Inhalt der Jahre”; en: Wege zur Ganzheit. Festschrift zum 75. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda, Almora, U.P. India, 1973, pp. 22-23.

“Urangst und Urvertrauen”; en: VfU-Bulletin, N° 90, Zúrich, Marzo de 1973, pp. 1-6 [Posteriormente incluido en: *Verfall und Teilhabe* (1974)].

Traducción portuguesa (brasileña): “A ásia sorri diferente”; en: *Ananda. Casa sri Aurobindo*, números 10-16, Salvador-Bahia-Brasil, enero-octubre/noviembre de 1973 [de la edición de 1968 de *Asien lächelt anders*].

- Tratado:  
3ª edición reducida de *Ursprung und Gegenwart*, 3 Volúmenes, Múnich, 1973 [Edición de bolsillo: 1º Volumen, 374 pp.; 2º Vol., pp. 380-699; Notas, 274 páginas].

### **Principales publicaciones y reediciones tras la muerte del autor (1974-2017)**

#### **1974**

- Poesía:  
*Gedichte*, Novalis, Escafusa, 1974, 236 pp. [Nota Bibliográfica compilada por Robert Alder].
- Ensayos:  
“Forderungen unserer Zeit”; en: *Rossleber Nachrichten*, N° 113, Múnich, enero 1974, pp. 60-62 [Edición reducida a partir de la de 1960].  
“Auf der Suche nach dem neuen Bewusstsein”; en: *Trug den Drogen. Erkenntnis, Prophylaxe, Therapie*, editado por Irmgard Buck, Hamburgo 1974, pp. 9-16.  
Traducción portuguesa (brasileña): “Os polos da alma”; en: *Ananda*, Salvador-Bahia-Brasil, abril de 1974 [Extracto de: *Ursprung und Gegenwart* (1973)].
- Tratado:  
*Ein Mensch zu sein. Betrachtungen über die Formen der menschlichen Beziehungen*, Francke, Berna-Múnich 1974, 135 pp.  
*Verfall und Teilhabe. Über Polarität, Dualität, Identität und deren Ursprung*, Otto Müller, Salzburgo, 1974, 166 pp. [Vol. 15 de la colección 'Neues Forum – Das Bild des Menschen in der Wissenschaft', editado por Wilhelm J. Revers y Jean Gebser J].

## 1975

*Verfall und Teilhabe*, Otto Müller, Salzburgo, 1975 [Reproducción sin alterar de la de 1974].

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editada por Rudolf Hämmerli, Vol. I, “Rilke und Spanien” (2ª, 1946); “Lorca oder das Reich Mütter” (1949); “Der grammatische Spiegel” (2ª, 1963); “Abendländische Wandlung” (4ª, 1956), Novalis, Escafusa 1975, 344 pp.

## 1976

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol V/1: conferencias y escritos sobre “Ursprung und Gegenwart”, Novalis, Escafusa, 1976, 310 pp.

## 1977

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol V/2: conferencias y escritos sobre “Ursprung und Gegenwart”, Novalis, Escafusa, 1977, 191 pp.

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol. VI: “Asien lächelt anders” (1968); “Kleine Schriften”, Novalis, Escafusa, 1977, 413 pp.

*Rilke und Spanien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, 112 pp. [Reedición de la de 1946].

## 1978

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol. II: “Ursprung und Gegenwart. Die Fundamente der aperspektivischen Welt; Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung” (3ª, 1973), Novalis, Escafusa 1978, XIV + 374 pp. [con un prefacio de Joachim Illies].

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol. III: “Ursprung und Gegenwart. Die Manifestationen der aperspektivischen Welt; Versuch einer Konkretion des Geistigen” (3ª, 1973), Novalis, Escafusa 1978, XIII + 320 pp.

*Lorca oder das Reich der Mütter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, 75 pp. [Reedición de 1949].

**1979**

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol. IV: “Ursprung und Gegenwart; Kommentarband” (3ª, 1973), Novalis, Escafusa, 1979, 274 pp.

**1980**

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, Vol. VII: “Gedichte” [1924-1931, 1935-1940, 1940-1973]; “Aussagen” [1922-1973]; “Die schlafenden Jahre”; “Das Traumbuch”, Novalis, Escafusa 1980, 444 pp. [con la contribución de Peter Streiff - “Nach denken von Gedichten Jean Gebsters”- y un epílogo de los editores].

**1981**

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, índice, Novalis, Escafusa 1981, 60 pp.

**1984**

*Jean Gebser – Brevier. Wesentliche Aussagen aus seinem Werk*, editado por Klaus Rassman, Novalis, Escafusa 1984, 75 pp. [con una introducción de Detlef-Ingo Lauf].

**1985**

*The Ever-Present Origin*, traducción autorizada de Noel K. Bastard y Algis Mickunas, Ohio University Press, Atenas, Ohio, 1985, XXX + 615 pp. [2ª edición en 1991].

**1986**

*Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editado por Rudolf Hämmerli, 8 Volúmenes, Novalis, Escafusa 1986 [Tapa blanda].  
2ª Edición de bolsillo de: *Ursprung und Gegenwart*, 3 Volúmenes, DTV, Múnich, 1986 [Con una introducción de Heinz Friedrich].

**1987**

*Ausgewählte Texte*, editado por Hans Christian Meiser, Wilhelm Goldmann, Múnich, 1987, 136 pp.

*Keine Angst vor der Angst. Ein Bilderbuch von Heiri Steiner mit einem Text von Jean Gebser*, Rothenhäusler, Stäfa-Zürich, 1987, 119 pp. [Nueva edición revisada de «Angst» (1962)].

**1995**

*Einbruch der Zeit*, editado por Rudolf Hämmerli, Oratio, Escafusa, 1995, 158 pp. [Antología].

**1998**

Traducción al letón de *Einbruch der Zeit* (1995): *Laika ielausanas*, trad. de Klauss Altermans y Anita Caure, Pedagogijas studijas, Riga, 1998, 146 pp.

**1999**

2ª edición en tapa blanda de *Jean-Gebser-Gesamtausgabe*, editada por Rudolf Hämmerli, 8 volúmenes, Novalis, Escafusa 1999.

**2003**

Publicación de parte de la tesis doctoral de Elmar Schübl: *Jean Gebser (1905-1973). Ein Sucher und Forscher in den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*, editorial Chronos, Zürich 2003.

**2011**

Traducción española de *Ursprung und Gegenwart: Origen y Presente*, traducción y nota biográfica de J. Rafael Hernández Arias, ediciones Atalanta, Girona 2011.

**2015**

Reedición de *Ursprung und Gegenwart*, editorial Chronos, 'Jean Gebser Reihe (JGR)', edición y escritos introductorios de Elmar Schübl y Rudolf Hämmerli, dos volúmenes, Zürich 2015.

**2016**

Teoría y práctica poética: *Lass mir diese, meine Stimme: Texte zu Dichtung und Sprache. Übersetzung spanischer Lyrik*, dos partes.



1ª parte: *Über Sprache, Dichtung und Dichter*; 2ª parte: *Spanische Dichtung*; editado por Gina Maria Schneider, Elmar Schübl y Lukas Dettwiler, editorial Chronos, 'Jean Gebser Reihe (JGR)', Zürich 2016.

### **De próxima publicación**

Traducción al inglés de *Rilke und Spanien: Rilke and Spain*, traducido y editado por Aaron Cheak, 'The Jean Gebser Project', vol. 1, Rubedo Press, Auckland (¿2018?).

Traducción al inglés de *Der grammatische Spiegel: The Grammatical Mirror*, traducido y editado por Aaron Cheak, 'The Jean Gebser Project', vol. 2, Rubedo Press, Auckland (sin fecha de salida).



## Bibliografía

- ABENTOFAIL (Ibn Tufayl, s. XII), *El filósofo autodidacto*, traducción de Ángel González Palencia, CSIC, Madrid 1948.
- ADAMS, FRED Y LAUGHLIN, GREGORY, *The Five Ages of the Universe. Inside the Physics of Eternity*, Simon & Schuster, Nueva York 1999.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*, en *Obras de San Agustín*, II, edi. Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.
- AJA, PEDRO VICENTE, “La revolución científica y la libertad del hombre”, en *Cuaderno del Congreso por la Libertad de la Cultura*, N°24, París, mayo-junio 1957, pp. 26-30.
- AL-BIRUNI (s. XI), *India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws, and Astrology of India about 1030AD*, trad. E. C. Sachau, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londres 1910.
- AMIANO, MARCELINO, *Historia*, edi. M<sup>a</sup> Luisa Harto Trujillo, Akal, Madrid 2002.
- ANTIER, GUILHEN, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Labor et Fides, Ginebra 2010.
- ARATO, *Introducción a los Fenómenos*, trad. Esteban Calderón Dorda, Gredos, Madrid 1993.
- ARISTÓFANES, *Comedias*, II, trad. L.M. Aparicio, Gredos, Madrid 2007.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, trad. Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1993.
- ARISTÓTELES, *Física*, en trad. Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid (2<sup>a</sup>) 1988.

- ARISTÓTELES, *Poética; Magna Moralia*, trad. Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Gredos, Madrid 2011.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid 1988.
- ARISTÓTELES, *Problemas*, trad. Ester Sánchez Millán, Gredos, Madrid 2004.
- ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid 1994.
- ATENEO, *Banquete de los eruditos*, trad. Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Gredos, Madrid 2006.
- AUSTIN, JAMES H., *Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, MIT Press, Massachusetts 1999.
- BACHOFEN, JOHANN JAKOB (1861), *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, traducción e introducción de María del Mar Llinares García, Akal, Madrid 2008.
- BALDRICH, JOSÉ M<sup>a</sup> GENTIL, *Sobre la supuesta perspectiva antigua (y algunas consecuencias modernas)*, IUACC, Sevilla 2011.
- BAUZÁ, HUGO FRANCISCO, *El imaginario clásico. Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1993.
- BAZÁN, FRANCISCO GARCÍA, “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid 1998, n°15, pp. 15-36.
- BEEKES, ROBERT Y VAN BEEK, Lucien, *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Brill, Leiden/Boston 2010.
- BELIER, WOUTER W., *Decayed Gods. Origin & Development of Georges Dumézil's 'Idéologie Tripartite'*, Brill, Leiden et al. 1991.
- BENJAMIN, WALTER (1925), *El origen del drama barroco alemán*, traducción de José Muñoz, Taurus, Madrid 1990.
- BENJAMIN, WALTER, *Karl Kraus y su época*, traducción de Wenceslao Galán y Adán Kovacsis, editorial Trotta, Madrid 1998.
- BENJAMIN, WALTER, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echevarría, Itaca, México 2008.

- BERDIÁEV, NIKOLAI (1923), *El sentido de la historia*, traducción del francés de Emilio Saura, ediciones Encuentro, Madrid 1979.
- BERGSON, HENRI, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Librairie Félix Alcan, París 1922.
- BERMEJO BARRERA, J. C. Y PIEDRAS MONROY, P. A., *Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia teórica*, Akal, Madrid 1999.
- BERMEJO BARRERA, JOSÉ CARLOS, “Historicidad y pseudo-historicidad del universo: un análisis del concepto de simultaneidad”, *Historiografías*, 5, enero-junio 2013, pp.107-117.
- BERMEJO BARRERA, JOSÉ CARLOS, *Introducción a la Historia Teórica*, Akal, Madrid 2009.
- BERMEJO RUBIO, F. Y MONTSERRAT TORRENTS, J. (ed.), *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Trotta, Madrid 2009.
- BERNABÉ, ALBERTO, “Κατα τήν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas”, *Emerita*, vol. 58, nº1, 1990.
- BERNABÉ, ALBERTO, *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Abada editores, Madrid 2008.
- BERNABÉ, ALBERTO, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Alianza Editorial, Madrid 2008.
- BERNABÉ, ALBERTO, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, editorial Trotta, Madrid 2004.
- BESOCKE AG, BACCANELLI M, CRISTIANO E, GARCÍA MC, SILVA W, VALIENSI SM, “Manifestaciones religiosas como semiología ictal en la epilepsia del lóbulo temporal”, en *Revista de Neurología*, 2012, Nº 54, pp. 61-63.
- BODINO (Bodin A., Jean, 1566), *Method for the Easy Comprehension of History*, Columbian University Press, Nueva York 1945.
- BONET, JUAN MANUEL, *Diccionario de las Vanguardias en España (1907-1936)*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- BONNER, ANTONI, *Obres Selectes de Ramon Llull*, vol. I, editorial Moll, Palma de Mallorca 1989.
- BORGES, JORGE LUIS, “La esfera de Pascal” (1951), en *Otras inquisiciones*, a su vez en *Obras completas. 1923-1972*, Emecé editores, Buenos Aires 1974.
- BOSCHUNG, DIETRICH, *Kairos as a Figuration of Time*, Wilhelm Fink, Múnich 2013.

- BOURETZ, PIERRE: *Testigos del futuro: Filosofía y mesianismo*, trad. Alberto Sucasas, Trotta, Madrid 2013.
- BOYCE, MARY, *A History of Zoroastrianism*, vol. II, *Under the Achaemenians*, Brill, Leiden/Colonia 1982.
- BOYCE, MARY, *Textual sources on the study of Zoroastrism*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- BOYER, CARL (1968), *Historia de la matemática*, trad. Mariano Martínez Pérez, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- BOYLAN, PATRICK, *Thoth. The Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Londres et al. 1922.
- Brhādāranyaka Upaniṣad*, comentario de Shankara, traducción de Swami Madhavananda, edi Advaita Ashrama, Calcuta 1950.
- BUDÉ ET AL., *Lexikon Hellēnorōmaikon*, Officina Henricpetrina, Basilea 1565.
- BUDGE, E.A. WALLIS, *The Book of the Death. Papyrus of Ani*, vol. 2, Philip Lee Warner, Londres 1913.
- BUENO, GUSTAVO & COL., *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas*, Tomo I, Fundación Juan March, Oviedo 1976.
- BUENO, GUSTAVO, “Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico”, en *El Basilisco*, 2ª época, Nº35, 2004, pp. 3-40.
- BUENO, GUSTAVO, “El mapa como institución de lo imposible”, *El Catoblepas*, Nº126, agosto 2012, p. 2.
- BUENO, GUSTAVO, “El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1)”, *El Catoblepas*, número 100, junio 2010, p. 2.
- BUENO, GUSTAVO, “Estado e Historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)”, *El Basilisco*, 2ª época, Nº11, 1992, pp. 3-27.
- BUENO, GUSTAVO, “La Teoría de la Esfera y el Descubrimiento de América”, *El Basilisco*, 2ª época, nº1, 1989.
- BUENO, GUSTAVO, “Las estructuras 'metafinitas'”, *Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives*, tomo XIV (núm. 53-54), Madrid 1955.
- BUENO, GUSTAVO, “Los límites de la evolución en el ámbito de la *Scala Naturae*”, en *Evolucionismo y Racionalismo* (eds.: E. Molina &

- A. Carreras & J. Puertas), Institución Fernando el Católico y Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1998, pp. 49-87.
- BUENO, GUSTAVO, “Materie”, en *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, editada por Hans Jörg Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1990.
- BUENO, GUSTAVO, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid 1989.
- BUENO, GUSTAVO, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo 1996.
- BUENO, GUSTAVO, *El Ego trascendental*, Pentalfa, Oviedo 2016.
- BUENO, GUSTAVO, *El mito de la cultura*, Pentalfa, Oviedo 2016.
- BUENO, GUSTAVO, *El mito de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona 2005.
- BUENO, GUSTAVO, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo 1996.
- BUENO, GUSTAVO, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona 1972.
- BUENO, GUSTAVO, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972.
- BUENO, GUSTAVO, *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974.
- BUENO, GUSTAVO, *Materia*, Pentalfa ediciones, Oviedo 1990.
- BURCKHARDT, JACOB (1905, póstumo), *Reflexiones sobre la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1943.
- CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS, “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, Nº 21, 2000, pp. 21-38.
- CAMBEL, HALET, *Karatepe-Aslantas: The inscriptions. Facsimile edition*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1999.
- ČAPEK, MILIČ, *The New Aspects of Time. Its continuity and Novelities*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres 1991.
- CHALMERS, DAVID (1996), *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, Gedisa, Barcelona 1999.
- Chandogya Upanishad*, traducción al inglés de Ganganatha, con comentario Shankara, Oriental Book Agency, Poona 1942.
- CHENG, ANNE, *Historia del pensamiento chino*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard, ediciones Bellaterra, Barcelona 2002.

- CHUANG-TSE, *La sabiduría de Chuang Tse. Textos fundamentales del Taoísmo*, edición de Sam Hamill y J. P. Seaton, traducción al castellano de Nuria Martí, ediciones Oniro, Barcelona 2000.
- CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 2005.
- COHN, NORMAN (1957), *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, versión española de Alaix Busquets, Cecilia Bustamante y Julio Ortega, Alianza Editorial, Madrid 1981.
- CONFUCIO Y MENCIO, *Los cinco grandes libros de política, moral y filosofía de la Antigua China*, edición de Juan Bergua, Bergua, Madrid 1969.
- CONFUCIO, *Los Cuatro Libros Clásicos*, trad. Oriol Fina Sanglas, ediciones B, Barcelona 1997.
- CONGER, GEORGE PERRIGO, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York 1922.
- Corán*, edición comentada por Raúl González Bórnez, Centro de Traducciones del Sagrado Corán, Qom 2008.
- CORDÓN BONET, FAUSTINO, *Tratado evolucionista de Biología*, tres tomos (1978-1990), Anthropos, Barcelona 1994.
- CORNFORD (1952), *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. R. G. Iranzo y F. G. Gracia, Visor, Madrid 1988.
- Cory's Ancient Fragments*, edición ampliada por E. Richmond Hodges, Reeves & Turner, Londres 1876.
- CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y Fragmentos*, II, Fragmentos 319-606, trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras, Gredos, Madrid 2006.
- CUNCHILLOS, CHOMIN, *Les voies de l'émergence. Introduction à la théorie des unités de niveau d'intégration*, Belin, París 2014.
- DA VINCI, LEONARDO, *Aforismos*, trad. E. García Zúñiga, Espasa Calpe, Madrid 1965. (Disponible en la Biblioteca Virtual de Cervantes).
- DAMASCIO (Damascius), *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, vol. II, edición de Chaignet, Ernest Leroux, París 1898.



- DAMISCH, HUBERT (1987), *El origen de la perspectiva*, trad. Manuel López Blázquez, Alianza, Madrid 1997.
- DELEUZE, GILLES (1968), *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2002.
- DIELS, HERMANN (1ª 1903) Y KRANZ, WALTHER, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Weidmann, Berlín 1974.
- DIODORO DE SICILIA (Sículo), *Biblioteca Histórica*, trad. de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid 2004.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma*, traducción de Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Gredos, Madrid 1984.
- DOGEN, EIHEI, *Shobogenzo*, trad. Al inglés Hubert Nearman, Shasta Abbey Press, California 2007.
- DOMÍNGUEZ, VICENTE, “El ápeiron de Anaximandro y el Papiro de Derveni”, en *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*, eds. Alberto Bernabé, Francesc Casadesús, Marco Antonio Santamaría, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2010, pp. 255-264.
- DROB, SANFORD L., *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives*, Jason Aronson, Nueva Jersey 2000.
- DUBUISSON, DANIEL, *Mythologies du XX siècle. (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Press Universitaires de Lille, Lille 1993.
- ECO, UMBERTO (1968), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, editorial Lumen, Barcelona 1986.
- ECO, UMBERTO, *La búsqueda de la lengua perfecta*, traducción de María Pons, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1994.
- EGGERS LAN, CONRADO, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1984.
- EINSTEIN, ALBERT (1916) “Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad”, en *La teoría de la relatividad: sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*, selección de L. Pearce Williams (1968), Alianza Universidad, Madrid, 1989, pp. 91-92.
- El Libro de los Muertos*, versión española de Federico Lara Peinado, editorial Nacional, Madrid 1984.

- ELIADE, MIRCEA, *Le Yoga: immortalité et liberté*, Payot, París 1954.
- ELIADE, MIRCEA, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1957.
- ELÍAS, NORBERT, *Sobre el tiempo*, Fondo de cultura económica, México 1989.
- ELORDUY, ELEUTERIO, *El estoicismo*, I, Gredos, Madrid 1972.
- Encyclopaedia judaica*, vol. 16, Macmillan, Nueva York 1971.
- ENGELS, JOHANNES, *Los Siete Sabios de Grecia. Vidas, enseñanzas y leyendas*, Crítica, Barcelona 2012.
- ERNOUT, A. Y MEILLET, A., *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Klincksieck, París 2001 (4ª ed.),
- ESQUILO, *Tragedias*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid 1986.
- ESTRATÓN DE LÁMP SACO, *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, edi. Marie-Laurence Desclos y William W. Fortenbaugh, Routledge, Londres/Nueva York 2017.
- ETIENNE, HENRI (Henricus Stephanus, 1572), *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. 8, Valpianis, Londres 1825.
- EUCLIDES, *Elementos*, Libros I-XIII, 3 vols., Gredos, Madrid 1991.
- EURÍPIDES, *Tragedias*, II, trad. Jose Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1985.
- EURÍPIDES, *Tragedias*, III, trad. Luis Alberto de Cuenca y Prado, Gredos, Madrid 1979.
- EYTZINGER, MICHAELIS VON, *Pentapulus regnorum mundi*, Ex officina Christophori Plantini, Amberes 1579.
- FERNÁNDEZ LORENZO, MANUEL, “Periodización de la Historia en Fichte y Marx”, *El Basilisco*, número 10, mayo-octubre 1980, pp. 22-40.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, I, editorial Sudamericana, Buenos Aires 1965.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, IV, Alianza, Madrid 1979.
- FERREIRO ALEMPARTE, JAIME, *Rilke y San Agustín*, Taurus, Madrid 1966.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Philo in ten volumes*, vol. IV, trad. Colson y Whitaker (edi. bilingüe), Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge/Londres 1985.

- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades de los Judíos*, edi. José Vara Donado, Akal, Madrid 1997.
- FLORENSKI, PÁVEL, *La perspectiva invertida*, traducción del ruso de Xenia Egórova, edición de Felipe Pereda, ediciones Siruela, Madrid 2005.
- FLORO, LUCIO ANNEO, *Compendio de las hazañas romanas*, trad. J. Eloy Díaz Jiménez, edi. Luis Navarro, Madrid 1885.
- FORMAN, PAUL, “Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Environment”, en *Historical Studies in the Physical Sciences*, Vol. 3, University of California Press, Oakland 1971, pp. 1-115.
- FOUCAULT, MICHEL, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980, traducción de Horacio Pons, edición española de Edgardo Castro, Siglo Veintiuno, México 2016.
- FOUCAULT, MICHEL, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, edición de Miguel Morey, Paidós, Barcelona 1995.
- GAMBINO, ROSANNA, “La sofía come quarta ipostasi tra Dio e il mondo”, *Pan* 21 (2003), pp. 301-316.
- GARCÍA SIERRA, PELAYO, *Diccionario Filosófico. Manual del materialismo filosófico. Una introducción analítica*, Pentalfa, Oviedo 2000 (también 2ª edi., versión 2, abril 2018, disponible en: <http://www.filosofia.org/filomat/index.htm>).
- GARDNER WILKINSON, J., *The Fragments of the Hieratic Papyrus at Turin*, T. Richards, Londres 1851.
- GASÓ GÓMEZ, NURIA, “Luis Cernuda, Hans Gebser y Friedrich Hölderlin. Perfiles de una investigación en marcha”, en *Eutopías: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos*, 2016, N°12, pp. 41-60.
- GAUDÍ, ANTONIO, *La originalidad es volver al origen. Aforismos*, Verde Halago, México 2010.
- GERRARD WINSTANLEY & THE DIGGERS, *The True Levellers Standar Advanced or The State of Community opened, and Presented to the Sons of Men*, Yeer, Londres 1649.
- GILLER, PINCHAS, *Reading the Zohar: The sacred Text of the Kabbalah*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York 2001.

- GÓMEZ, J. PASTOR, “Mecánica cuántica y cerebro: una revisión crítica”, en *Revista de Neurología*, N°35 (1), 2002, pp. 87-94.
- GÓMEZ, MARÍA, *Anamorfosis. El ángulo mágico*, Universidad de Valencia, Valencia 2008.
- GOMPERZ, THEODOR (1901), *The Greek Thinkers*, vol. 1, traducción al inglés de Laurie Magnus, edi. John Murray, Londres 1964.
- GRIMM, J. Y GRIMM, W., *Deutsches Wörterbuch*, vol 7, Hirzel, Leipzig 1889.
- GROYS, BORIS (1993), *Obra de arte total. Stalin*, traducción de Desiderio Navarro, editorial Pre-Textos, Valencia 2008.
- GROYS, BORIS (ed.), *Russian Cosmism. Crucial Texts*, MIT, Massachusetts 2018.
- GUARDINI, ROMANO (1925), *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1997.
- GUARDINI, ROMANO (1946), *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Rialp, Madrid 1948.
- GUARDINI, ROMANO (1950), *El fin de los tiempos modernos. Ensayo de orientación*, traducción de Alberto L. Bixio, editorial Sur, Buenos Aires 1958.
- GUÉNON, RENÉ (1957), *La Gran Triada*, Paidós, Barcelona 2004.
- GUENON, RENE, *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, París 1962.
- GUTHRIE, W.K.C. (1962), *Historia de la filosofía griega*, I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1984.
- GUTHRIE, W.K.C., *In the Beginning. Some Greek views on the Origins of Life and the early State of Man*, Cornell University Press, Nueva York 1957.
- HALFWASSEN, JENS, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bouvier, Bonn 1999.
- HAMEROFF, STUART, “How quantum brain biology can rescue conscious free will”, *Frontiers in Integrative Neuroscience*, vol. 6, artículo 93, octubre 2012, pp. 1-17.
- HAMEROFF, STUART, “Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff 'Orch OR' model of consciousness”, publicado en *The Royal Society*, 1998, pp. 1869-1896.

- HANS SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Müller, Salzburgo 1948.
- HARRIET, FRANCISCO BASTITTA, “La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría”, en *Diánoia*, volumen LVII, número 68, mayo 2012, pp. 141-164.
- HASTINGS, J. Y SELBIE, J. (eds.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)*, vol. I, T. & T. Clark, Edimburgo 1908.
- HEATH, THOMAS, *A History of Greek Mathematics*, I. *From Thales to Euclid*, Clarendon Press, Oxford 1921.
- HECATEO DE MILETO, *Hecatei Milesii Fragmenta*, edi. Klausen, R. H., G. Reimerl, Berlín 1831.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid 2010.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la Historia*, (póstuma, apuntes de lecciones recopiladas por 1ª vez en 1837), trad. José María Quintana, ediciones Zeus, Barcelona 1970.
- HEIDEGGER, MARTIN (1927), *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997.
- HEIDEGGER, MARTIN (1929), *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- HEIDEGGER, MARTIN (1935/6), *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de Bosque*, traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza Editorial, Madrid 2012.
- HEIDEGGER, MARTIN (Curso de Friburgo 1937-1938), *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de la «lógica»*, edición de Ángel Xolocotzi Yáñez, editorial Comares, Granada 2008.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Tiempo y ser* (conferencia de Friburgo de 1962), trad. De Manuel Garrido, Tecnos, Madrid 1999.
- HEINE, RICHARD, *Xenokrates. Darstellun der Lehre und Sammlung der Fragmente*, B. G. Teurner, Leipzig 1892.
- HEINE, STEVEN, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, State University of Nueva York Press, Albany 1985.

- HELCK, WOLFGANG, “Untersuchungen zu Manetho und den Ägyptischen Königslisten”, en *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, edi. Hermann Kees, Akademie-Verlag, Berlín 1956.
- HENDERSON, LINDA DALRYMPLE (1983), *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, MIT University Press Group, Cambridge 2013.
- HERNÁNDEZ BARBOSA, SONSOLES, *El pensamiento sinestésico en el París finisecular: la música y su relación con la literatura y las artes plásticas*, tesis doctoral, Universidad Paris IV-Sorbone/ Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- HERÓDOTO, *Historia*, II, en traducción de Carlos Schrader, Gredos, Madrid 1992.
- HERÓDOTO, *Historia*, III-IV, trad. Carlos Schrader, Gredos, Madrid 1979.
- HESÍODO (ca. Siglos VIII-VII a.C.), *Obras y fragmentos*, editorial Gredos, Madrid 1978.
- HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*, I, trads. C. García Gual, M<sup>a</sup> D. Lara Nava, J. A. López Pérez y R. Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid 1983.
- Historia Augusta*, edición de Vicente Picón y Antonio Cascón, Akal, Madrid 1989.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 1, editado por Joachim Ritter, editorial Schwabe, Basilea-Stuttgart 1971.
- HOMERO, *Iliada*, traducción de Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid 1996.
- HORACIO, *Odas*, trad. José Luis Moralejo, Gredos, Madrid 2007.
- HORNE, CHARLES F. (edi.), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, IV. *Medieval Hebrew. The Midrash; The Kabbalah...*, Parke, Austin & Lipscomb, Nueva York/Londres 1917.
- HORNE, CHARLES F. (edi.), *The Sacred Books and Early Literature of the East*, III. *Ancient Hebrew. The earliest remains; The Talmud*, Parke, Austin & Lipscomb, Nueva York/Londres 1917.
- HÖRNUNG, ERIK (1992), *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1997.



- HUSSERL, EDMUND (1929), *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, ediciones paulinas, Madrid 1979.
- Hymns of the Atharva-veda*, trad. Maurice Bloomfield, Clarendon Press, Oxford 1897.
- IBN JALDÚN (Khaldoun, s. XIV), *Les Prolégomènes*, primera parte, traducción al francés de W. Mac Guckin de Slane (1873), edi. virtual de la Universidad de Quebec, 2006.
- IRENEO DE LYON, *Contra las Herejías*, en *Los gnósticos*, I, traducción y notas de José Montserrat Torrents, editorial Gredos, Madrid 1983, p. 167.
- JÁMBLICO (atribuido a), *The Theology of Arithmetic*, trad. inglés R. Waterfield, Phanes Press, Michigan 1988.
- JÁMBLICO (c. 250-c. 330), *Vida pitagórica*, edi. Miguel Periago Lorente, Gredos, Madrid 2003.
- JAYNES, JULIAN (1976), *The origin of Consciousness in the break-down of the bicameral mind*, Mariner Book, Boston-Nueva York 2000.
- JENISCH, DANIEL (1762-1804), *Universalhistorischer Ueberblick der Entwicklung des Menschengeschlechts, als eines sich fortbildenden Ganzen*, 2 vols. Voss, Berlín 1801.
- JUDSON, OLIVIA P., “The energy expansions of evolution”, en *Nature. Ecology & Evolution*, 1, Springer, Berlín 2017.
- JUNG, CARL GUSTAV Y WILHELM, RICHARD, *El secreto de la flor de oro*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México 2009.
- JUNG, CARL GUSTAV, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, editado por Aniel Jaffé (1961), traducido por M<sup>a</sup> Rosa Borrás, editorial Seix Barral, Buenos Aires 2002.
- KAHLE, MADAYO, “Los ciclos cósmicos y la imagen del continuo renacer en los Vedas”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2010, 15, pp. 105-128.
- KAHN, CHARLES, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York 1960.
- Kalachakra. A critical edition of Sri Kalacakratantra-Raja*, edi. Biswanath Benerjee, The asiatic society, Calcuta 1993.
- K'ANG YU-WEI, *The One World Philosophy*, trad. Laurence G. Thompson, George Allen & Unwin LTD, Londres 1958.



- KEYSERLING, HERMANN ALEXANDER GRAF VON, *Das Buch vom Ursprung*, Roland-Verlag, Bühl/Baden-Baden 1947.
- KIRCHER, ATANASIO (s. XVII), *Aritmología*. “*Historia real y esotérica de los números*”, en traducción de Atilano Martínez Tome, editorial Breogán, Madrid 1984.
- KIRK Y RAVEN SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, versión española de Jesús García Fernández, editorial Gredos, Madrid (2º) 1983.
- KÖBLER, GERHARD, *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*, edición online, Tübinga 1995.
- KOKOSZKA, ANDRZEJ, *States of Consciousness. Models for Psychology and Psychotherapy*, Springer, Nueva York 2007.
- KOSELLECK, REINHART (1979), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993.
- KOSELLECK, REINHART, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Daniel Innerarity, introducción de Elías José Palti, Paidós, Barcelona 2001.
- KOYRÉ, ALEXANDRE (1955), *Místicos, Espirituales y Alquimistas del siglo XVI alemán*, Akal, Madrid 1981.
- KOYRÉ, ALEXANDRE (1957), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo Veintiuno, Madrid 1999.
- KRISTIANSEN, KRISTIAN, *Europa antes de la Historia. Los fundamentos prehistóricos de la Europa de la Edad del Bronce y la primera Edad del Hierro*, trad. María José Aubet, Ediciones Península, Barcelona 1998.
- KUHNLE, TILL, “Aleph ou la parole des origines”, en *Cahiers Benjamin Fondane*, 2014, 17, pp. 103-114.
- LABORDA, ALFONSO PÉREZ DE, *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin: La emergencia de un pensamiento*, ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- LACTANCIO, *Instituciones divinas*, trad. Sánchez Salor, Gredos, Madrid 1990.
- LAMBERT, W.G. (1960), *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Indiana 1996.
- LANDES, RICHARD, “Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800

- CE”, en W. Verbeke (ed.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven University Press, Lovaina 1988.
- LAO-TSE, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, traducción de Iñaki Preciado (1987), Trotta, Madrid 2006.
- LE GOFF, JACQUES (1971), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós Ibérica, Barcelona 1991.
- LEIBNIZ, “Sobre el origen radical de las cosas” (1697), en *Escritos filosóficos*, edi. Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires 1982.
- LEYTE, ARTURO, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid 1998.
- LIAÑO, IGNACIO GÓMEZ DE, *El círculo de la sabiduría*, 2 volúmenes, Siruela, Madrid 1998.
- Libro de los muertos*, traducción y notas de Federico Lara Peinado (1989), editorial Tecnos, Madrid 2009.
- LICHTHEIM, MIRIAM, *Ancient Egyptian Literature*, I. *The Old and Middle Kingdoms*, University of California Press, Berkeley 1973.
- LICHTHEIM, MIRIAM, *Ancient Egyptian Literature*, II. *The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley 1976.
- LICHTHEIM, MIRIAM, *Ancient Egyptian Literature*, III. *The late period*, University of California Press, Berkeley 1980.
- LIE YUKOU (s. IV a.C.), *Lie Zi o Tratado de la perfecta vacuidad*, trad. Iñaki Preciado, editorial Kairós, Barcelona 2006.
- LOCK, CHARLES, “What is Reverse Perspective and Who was Oskar Wulff?”, en *Sobornost/Eastern Christian Review*, N°33, 1, 2011.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Romano Guardini, maestro de vida*, Ediciones Palabra, Madrid 1998.
- LOVEJOY, ARTHUR O. y BOAS, GEORGE (1935), *Primitivism and related Ideas in Antiquity*, John Hopkins University Press, Baltimore-Londres 1977.
- LOVEJOY, ARTHUR O. (1936), *La Gran Cadena del Ser. Historia de una Idea*, Icaria, Barcelona 1983.
- LÖWITH, KARL (1949), *Historia del mundo y salvación* (aka *El sentido de la historia*), Katz, Buenos Aires 2007.
- LUCENTINI, PAOLO (ed.). *El libro de los veinticuatro filósofos*, trad. Cristina Serna y Jaume Pòrtulas, Siruela, Madrid 2000.
- LUCRECIO, *La Naturaleza*, traducción de Francisco Socas, Gredos, Madrid 2003.

- MACDONELL, A. ANTHONY (1912), *Vedic Index of Names and Subjects*, vol II, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- MACLEAN, PAUL D., *The triune brain in evolution: role in paleocerebral functions*, Plenum Press, Nueva York 1990.
- MACROBIO, *Saturnales*, I, trad. Fernando Navarro Antolín, Gredos, Madrid 2010.
- MADRID CASADO, CARLOS M., *Filosofía de la Cosmología. Hombres, teoremas y leyes naturales*, Pentalfa, Oviedo 2018.
- MAGEE, GLENN ALEXANDER, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca-Londres 2008.
- Mahabharata*, I. *Adi parva*, ed. inglesa de Protap Chandra Roy, Bharata Press, Calcuta 1884.
- Mahabharata*, III. *Vana parva* (o *Aranyaka parva*), 188, en *Mahabharata*, vol. II, Bharata Press, Calcutta 1884.
- Mahābhārata*, XII, *Aswamedha parva*, trad. Inglés Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing co., Calcuta (2ª edición, sin datar).
- Mahavastu*, trad. J. J. Jones, Luzac & co., Londres 1949.
- MAHNKE, DIETRICH, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge Zur Genealogie der Mathematischen Mystik*, Halle, Niemeyer 1937.
- MAIER, MICHEL (1617), *La fuga de Atalanta: alquimia y emblemática*, traducción Pilar Pedraza, ediciones Tuero, Madrid 1989.
- Maitri Upanishad*, edi. *The Maitri or Maitrāyanīya Upanishad* (ca. 500 a.C.) con comentarios de Rāmatīrthā, traducción al inglés de Cowell, W. M. Watts, Londres 1870.
- MANETÓN, *Historia de Egipto*, trad. César Vidal Manzanares, Alianza, Madrid 1992. (También la traducción de Juan Jiménez Fernández y Alejandro Jiménez Serrano en Akal, Madrid 2008).
- MANETÓN, *Historia de Egipto*, trad. Juan Jiménez Fernández y Alejandro Jiménez Serrano, Akal, Madrid 2008.
- MARIÑO FERRO, XOSÉ RAMÓN, *El sistema de los cuatro elementos completo. Alquimia-Medicina humoral-Astrología*, editorial Uno, Albacete 2015.
- MARITAIN, JACQUES, *Humanisme Intégral. Problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier, Paris 1936.

- MATILA GHYKA, *El número de oro, I. Los ritmos*, editorial Poseidón, Barcelona 1968.
- MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas*, XVIII-XLI, trad. Javier Campos Daroca, Gredos, Madrid 2005.
- MCKEMMISH, L.K., ET AL., “Penrose–Hameroff orchestrated objective-reduction proposal for human consciousness is not biologically feasible,” en *Physical Review*, 80, 2009.
- MCMAMARA, PATRICK, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, Nueva York 2009.
- MCMAMARA, PATRICK, *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Understanding of Religion*, Praeger, Santa Bárbara 2006.
- MELLADO, FRANCISCO DE P., *Enciclopedia Moderna*, Establecimiento tipográfico de Mellado, Madrid 1852.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Ensayos de crítica filosófica*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1892.
- MENON, C.P.S., *Early Astronomy and Cosmology*, George Allen & Unwin, Londres 1932.
- MESTRES-NAVAL, FRANCESC Y VIVES-REGO, JOSÉ, “Las mutaciones de la conciencia de Jean Gebser: una revisión crítica desde la evolución biológica y cultural”, *Agora*, 2016, vol. 35, Nº2, pp. 107-131.
- MEYER, EDUARD, *Aegyptische chronologie*, Verlag der Kōnig, Berlín 1904.
- MICHIEL DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the oder Italic Languages*, Brill, Leiden/Boston 2008.
- Misná, edición de Carlos del Valle, ediciones Sígueme, Salamanca 1997.
- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, “Paisaje vacío de hombres”, en *¿Deshumanización del arte? (Arte y escritura II)*, ed. Jose Luis Molinuevo, Universidad de Salamanca, Salamanca 1996.
- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, editorial Tecnos, Madrid 1998.
- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger*, editorial Novo Século, Iria Flavia-Padrón 1994.

- MOLINUEVO, JOSÉ LUIS, *La estética de lo originario en Jünger*, editorial Tecnos, Madrid 1994.
- MUNTANÉ-SÁNCHEZ, AMADEO, “Estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad”, *Revista de Neurología*, Nº 52 (4), 2011, pp. 253-254.
- MUSHASHI, MIYAMOTO (1645), “Libro de los cinco anillos”, en *La vía del samurái*, edición de Hitoshi Oshima, La Esfera de los Libros, Madrid 2009.
- Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, trad. Stephanie Dalley, Oxford University Press, Oxford/Nueva York 1989.
- NEWBERG, A., *Principles of Neurotheology*, Ashgate, Surrey 2010.
- NEWBERG, A.; D'AQUILI, E.; RAUSE, V., *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine, Nueva York 2001.
- NEWBERG, A.B., NEWBERG, S.K., “The neuropsychology or religious and spiritual experience”, en Paloutzian, Raymond y Park, Crystal L. (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, editorial Guildford, Nueva York 2005, pp. 199-215.
- NEWTON, ISAAC (1687), *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, trad. Antonio Escotado, Tecnos, Madrid 1987.
- NICHIREN (1222-1282), *Daishonin Goshō zenshu*, o *The Major Writings of Nichiren Daishonin*, obras completas traducidas al inglés por el comité del Soka Gakkai International (Tokio) y editadas originalmente por el NSIC, 1979-1995 (disponible online).
- NICÓMACO DE GERASA (Nicomachus of Gerasa), *Introduction to Arithmetic*, trad. M. L. D'ooge, The Macmillan Company, Nueva York 1926.
- NICÓMACO DE GERASA (Nicomachus of Gerasa), *Introduction to Arithmetic*, trad. M. L. D'ooge, The Macmillan Company, Nueva York 1926.
- NIETO, ROXANA B. MARTÍNEZ, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, editorial Trotta, Madrid 2000.
- NISBET, ROBERT, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona 1981.

- NOVALIS, *Poemas tardíos*, traducción de Antonio Pau, Linteo, Orense 2011.
- OCELO LUCANO, PSEUDO- (Ocellus Lucanus), *On the Nature of the Universe*, trad. al inglés de Thomas Taylor, edi. Richard Taylor, Londres 1831.
- OGG, J.G., OGG, G.M. Y GRADSTEIN, F.M, *A Concise Geologic Time Scale*, Elsevier, Ámsterdam 2016.
- ONFRAY, MICHEL (1990), *Cinismos. Retrato de los filósofos perros*, Paidós Ibérica, Barcelona 2002.
- Oráculos Caldeos - Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, introducción, traducción y notas de Francisco García Bazán, Gredos, Madrid 1991.
- ORÍGENES, en *Ante-Nicene Christian Library*, Vol. X. *The writings of Origen*, T. & T. Clarck, Edimburgo 1869.
- OROSIO, PAULO (s. IV), *Historias contra los paganos*, trad. Eustaquio Sánchez Soler, Gredos, Madrid 1982.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, “¿Qué es Filosofía?”, en *Obras Completas*, volumen VII, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, en *Obras Completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid 1947, pp. 231-242.
- OSSIO, JUAN M., “Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala”, *Revista de la Universidad Católica*, N° 2, Lima, diciembre 1977.
- OVIDIO, *Metamorfosis*, trad. José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, Gredos, Madrid, 2008.
- Pahlavi Texts*, I, trad. E. W. West, Clarendon Press, Oxford 1880.
- PAKINOFF, A., *Le livre des portes*, I, Institut Français d'Archeologie orientale, El Cairo 1939.
- PANOFKY, ERWIN (1927), *La perspectiva como forma simbólica*, traducción de Virginia Careaga, Tusquets, Barcelona 2003.
- Patanjali's Yoga Sutras*, trad. Rama Prasada, Sudhindranath Vasu, Allahabad 1924.



- PENROSE, ROGER Y HAMEHOFF, STUART, “Consciousness in the universe: A review of the 'Orch OR' theory”, en *Physics of Life Reviews*, Vol. 11, 2014, pp. 39-78.
- PENROSE, ROGER, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York 1989.
- PÉREZ ÁLVAREZ, MARINO, *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Alianza editorial, Madrid 2011.
- PIERO DELLA FRANCESCA (ca. 1482), *De prospectiva pingendi*, edición de Chiara Gizzi, Ca'Foscari, Venecia 2016.
- PLATÓN, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. J.L. Calvo, J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez y F. J. Olivieri, Gredos, Madrid 1987.
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid 1988.
- PLATÓN, *Diálogos IV. República*, traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1988.
- PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campo y Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid 1988.
- PLATÓN, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid 1992.
- PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes, I-VI*, trad. Francisco Lisi, Gredos Madrid 1999.
- PLATÓN, *Diálogos, IX. Leyes, VII-XII*, Gredos, Madrid 1999.
- PLATÓN, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 11, Imprenta de la Biblioteca de Instrucción y Recreo, Madrid 1872.
- PLATÓN, *Timeo*, edición bilingüe de José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Abada, Madrid 2010.
- PLATZECK, E. W., “La figura A del Arte luliano y la esfera inteligible de Plotino”, en *Studia Monografica et Recensiones*, N<sup>o</sup> 9-10, 1953-54, pp. 19-34.
- PLINIO, *Historia Natural*, trad. A. Fontán, A. M<sup>a</sup> Moure Casas y otros, Gredos, Madrid 1995.
- PLOTINO, *Enéadas*, trad. Jesús Igal, Gredos, Madrid 1982.



- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. VI, *Isis y Osiris. Diálogos píticos*, Gredos, Madrid 1995.
- PLUTARCO, *Vidas paralelas*, I, trad. Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid 1985.
- POCOCK, J. G. A., “The origins of the study of the past: A comparative approach”, en *Comparative Studies in Society and History*, 4 (20), 1962, pp. 209-246
- POKORNY, JULIUS, *Indogermanisches etymologisches wörterbuch*, 3 vols., editorial Francke, Berna/Múnich, 1959-1969.
- POMIAN, KRZYSZTOF (1984), *El orden del tiempo*, Júcar Universidad, Barcelona 1990.
- POMPEYO TROGO, *Historias Filípicas*, en Justino, *Epítome*, trad. José Castro Sánchez, Gredos, Madrid 1995.
- PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, trad. Miguel Periago Lorente, Gredos, Madrid 1984.
- PROCLO DE ATENAS, *Elementos de teología*, trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires 1975.
- PROCLO, *Commentaries on Timaeus of Plato*, traducido y editado por Thomas Taylor, Londres 1820, vol. I.
- PUECH, HENRI-CHARLES (1978), *Entorno a la Gnosis. I, La Gnosis y el tiempo y otros ensayos*, editorial Taurus, Madrid 1982.
- PYYSIÄINEN, ILKKA, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden 2001.
- QUEVEDO, *Obras escogidas*, ed. Eugenio de Ochoa, Baudry, París 1842.
- REINHOLD, G. (edi.), *Die Zahl Sieben mi Alten Orient. Studien zur Zahlen symbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt del Meno et al. 2008.
- RILKE, RAINER MARÍA, *Epistolario español*, traducción y prólogo de Jaime Ferreiro Alemparte, Selecciones Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1976.
- RILKE, RAINER MARÍA, *Las Elegías de Duino*, Versión, prólogo, notas y apunte biográfico de Juan José Domenchina, editorial Centauro, México 1945.
- RIVAS MONROY, M<sup>a</sup> UXÍA, “Ch. S. Peirce e G. Frege: A simplicidade da tríada”, en *Semiótica y modernidad. Actas del V Congreso*

- Internacional de la Asociación Española de Semiótica* (1992), vol. I, Universidade da Coruña, A Coruña 1994, pp. 217-224.
- ROBBIN, TONY, *Shadows of Reality. The Fourth Dimension in Relativity, Cubism, and the Modern Thought*, Yale University Press, New Haven 2006.
- ROCHAT, PHILIPPE, "Five levels of self-awareness as they unfold early in life", en *Consciousness and Cognition*, 12, 2003, pp. 717-731.
- RODRÍGUEZ DE PEÑARANDA, MIGUEL, *El Budismo. Una perspectiva histórico-filosófica*, editorial Kairós, Barcelona 2012.
- ROF CARBALLO, JUAN, "Bases psicobiológicas de la mística", en *Congreso internacional teresiano* (1982), Salamanca 1983, vol. II, p. 997-1016.
- SALIS, JEAN RODOLPHE VON, *Rainer Maria Rilkes Schweizer Jahre*, Huber, Leipzig 1936.
- Samyutta Nikata* en *The Connected Discourse of the Buddha* (2 vols.), trad. Inglesa de Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, ÁNGEL, *La literatura en el antiguo Egipto (Breve Antología)*, ediciones Egiptomanía, Sevilla 2003.
- Santa Biblia*, edición Reina-Valera, publicación de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City 2009.
- ÝĆEPANOVIĆ, SANDRA, Αἰών and χρόνος. *Their semantic development in the Greek poets and philosophers down to 400 BC*, tesis doctoral, Universidad de Oxford, Oxford 2011.
- SCHELLING, (1810-1833), *Las edades del mundo*, trad. Jorge Navarro, Akal, Madrid 2002.
- SCHIBLI, H. S., *Pherekydes of Syros*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- SCHMOLINSKY, SABINE, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita: zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1991.
- SCHOLEM, GERSCHOM (1962), *Origins of the Kabbalah*, editado por R. J. Zwi Werblowsky, traducido del alemán al inglés por Allan Arkush, Universidad de Princeton, Princeton 1991.
- SCHOLEM, GERSCHOM (1970), *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, traducción de José Luis Barbero, editorial Trotta, Madrid 1998.

- SCHOLEM, GERSCHOM, “Worlds, The Four”, en *Encyclopaedia judaica*, 2ª ed., vol. 21, Macmillan, Nueva York et al. 2007, pp. 224-225.
- SCHOLEM, GERSCHOM, *Lenguajes y Cábala*, traducción de José Luis Barbero Sampedro, Ediciones Siruela, Madrid 2006.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, editorial Gredos, Madrid 1998.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Pilar López de Santa María, editorial Trotta, Madrid 2004.
- SCHÜBL, ELMAR, *Jean Gebser (1905-1973). Ein Sucher und Forscher in den Grenz- und Übergangsgebieten des menschlichen Wissens und Philosophierens*, Chronos, Zúrich 2003.
- SCHULTE, CHRISTIAN, *Ursprung ist das Ziel. Walter Benjamin über Karl Kraus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- SECRET, F. (1963), *La Kabbala Cristiana del Renacimiento*, traducción española de Ignacio Gómez de Liaño y Tomás Pollán, editorial Taurus, Madrid 1979.
- SÉNECA EL JOVEN, *Apocolicintosis*, trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid 1996.
- SÉNECA, *Cuestiones naturales*, trad. José-Román Bravo Díaz, Gredos, Madrid 2013.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, I (lib. I-IX, epi. 1-80), trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid 1986.
- SÉNECA, *Tragedias*, I, trad. Jesús Luque Moreno, Gredos, Madrid, 1979
- SEVERINO, Emanuele, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos (Adversus Mathematicos VII-XI)*, trad. Juan Francisco Martos Montiel, Gredos, Madrid 2012.
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores (Adversus Mathematicos I-VI)*, trad. Jorge Bergua Cavero, Gredos, Madrid 1997.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*, trad. Antonio Gallego Cao, Teresa Muñoz Diego, edi. Gredos, Madrid 1993.
- SHAKED, SHAUL (1985), “The Myth of Zurvan. Cosmogony and Eschatology”, en *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, a David Flusser, editado por Ithamar Gruenwald et al., Mohr, Tübinga 1992.

- SINCELO, JORGE, *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, trad. William Adler y Paul Tuffin, Oxford University Press, Oxford 2002.
- SLOTERDIJK, PETER (1983), *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid 2003 (4ª, 2007).
- SLOTERDIJK, PETER (2005), *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, traducción de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid 2007.
- SLOTERDIJK, PETER (2006), *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, Madrid 2010.
- SLOTERDIJK, PETER (2007), *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, traducción de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid 2011.
- SLOTERDIJK, PETER, *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*, traducción, introducción y notas de Germán Cano, Pre-Textos, Valencia 2003.
- SLOTERDIJK, PETER, *Sphären*, tres volúmenes (1998-2004), edición castellana: *Esferas*, Siruela, Madrid, tres volúmenes (2003-2006). *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, trad. Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid 1996.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Madrid 1981.
- SOLOGUREN, JAVIER, *El rumor del origen. Antología General de la Literatura Japonesa*, Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú, Lima 1993.
- SOROKIN, P. A., *Las Filosofías sociales de nuestra época de crisis: el hombre frente a la crisis: Danielevsky, Spengler, Toynbee, Schubart, Berdiaef, Northrop, Koreber, Schweitzer*, editorial Aguilar, Madrid 1954.
- SOROKIN, P. A., *Social and Cultural Dynamics*, American Book Company, Woodstock 1941.
- SPENGLER, OSWALD (1918/1923), *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 2 tomos, trad. Manuel G. Morente, Espasa Calpe, Madrid 1998.
- STARK, MORGAN, *The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev*, University College London 2013 (tesis doctoral).

- Śvetāśvatara Upaniṣad* (400-200 a.C.), traducción al inglés y comentarios de Swami Tyagisananda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1949.
- Śvetāśvatara Upaniṣad*, traducción al inglés y comentarios de Swami Tyagisananda, Sri Ramakrishna Math, Madras 1949.
- Taittiriya Upanishad*, edición, comentario y traducción del sánscrito al inglés por Swami Sharvanand, Ramakrishna Math, Madras 1921.
- TARLACI, SULTAN, "A historical view of the relation between quantum mechanics and the brain", *NeuroQuantology*, Volumen 8, junio 2010, pp. 120-136.
- TEÓN DE ESMIRNA (Theon of Smyrna), *Mathematics useful for understanding Plato*, ed. R. & D Lawlor, Wizards Bookshelf, San Diego 1979.
- Textos de las Pirámides*, traducción notas y comentarios de Francisco López y Rosa Thode, edición virtual en egiptología.org, 2003.
- Textos Herméticos*, Introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot, Gredos, Madrid 1999.
- Thai-Kih-Thu des Tscheu-Tsi. Tafel des Urprinzipes mit Tschu-Hi's commentare*, ed. Georg von der Gabelentz, Commissions-Verlag, Dresden 1876.
- The Great calming and contemplation of Chih-I. Chapter one: the Synopsis*, traducido al inglés y anotado por Neal Arvid Donner, University of British Columbia, tesis doctoral, abril 1976.
- The Sacred Book of China. The Texts of Confucianism*, trad. James Legge, pt. III, *The Li Ki*, I-X, Clarendon Press, Oxford 1885.
- The Texts of Confucianism*, III. *The Li Ki*, I-X, trad. James Legge, Clarendon Press, Oxford 1885.
- The Texts of the White Yajurveda*, traducidos por Griffith, Ralph T. H., ed. Lazarus, Benarés 1899.
- The Thirteen Principal Upanishads*, traducción del sánscrito de Robert Ernest Hume, Humphrey Milford, Oxford University Press, Londres et al. 1921.
- The Upanishads*, II, ed. Max Müller, Clarendon Press, Oxford 1884.
- The Veda of The Black Yajus School. Taittiriya Sanhita*, traducida al inglés por Arthur Berriedale Keith, 2 vols., Harvard University Press, Massachusetts, 1914.

- The Zend-Avesta*, II. *The Sirozahs, Yasts, and Nyayis*, trad. James Darmesteter, Clarendon Press, Oxford 1883.
- The Zend-Avesta*, III, *Yasna, Afrinagan, Gahs and Miscellaneous Fragments*, trad. L.H. Mills, Clarendon Press, Oxford 1887.
- TOLA, FERNANDO & DRAGONETTI, CARMEN, “El vedismo. Los vedas, lo Uno como origen de todo. El orden cósmico”, en *Asociación Española de Orientalistas*, XXXIX (2003), pp. 217-241.
- TOULMIN, S. Y GOODFIELD, J. (1965), *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Barcelona 1990.
- TREDE-BOULMER, MONIQUE (1992, tesis doctoral de 1987), *Kairos, L-À-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Les Belles Lettres, Paris 2015.
- TUGGY, ALFRED E., *Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento*, editorial Mundo Hispano, Alabama 1996.
- TYLOR, E.B., “On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent” en *Journal of the Anthropological Institute*, N° 18, 1889.
- VALIENTE-BARROSO, CARLOS Y GARCÍA-GARCÍA, EMILIO, *Aspectos neurológicos relativos a estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad*, Revista de Neurología, N° 51 (4), 2010, pp. 226-236.
- VAN DER POT, JOHAN HENDRIK JACOB, *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, Brill, Leiden/Boston/Köln 1999.
- VANDIER-NICOLAS, NICOLE, “La filosofía china, desde los orígenes hasta el siglo XVII”, en *Historia de la filosofía*, editorial Siglo XXI, Madrid 1981.
- VARELA, CLAUDIO y LEIVA, OFELIA, “Arquitas de Tarento. Fragmentos y Testimonios”, en *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 3 N°1, ISSN 0718-8382, primavera 2012, pp. 76-100.
- VIDYĀRĀNYA (Mādhavācārya, c. 1386), *Panchadashi*, trad. inglés U. N. Roy, Thacker, Spink & co., Calcuta 1911.
- VIRGILIO, *Bucólicas-Geórgicas*, traducción de Tomás de la Ascensión Recio García, Gredos, Madrid 1990.
- VIRGILIO, *Eneida*, trad. Javier de Echave-Sustaeta, Gredos, Madrid 1992.



- Vishnupuranam*, edi. Inglesa de Manmatha Nath Dutt a partir de la traducción de H. H. Wilson, Elysium, Calcuta 1896.
- VIVES-REGO, J., “La ética desde la evolución biológica y cultural: una visión integrada”, *Reflectio* 4, 2013, pp. 63-81.
- WALCOT, P., *Hesiod and the Near East*, University of Wales Press, Cardiff 1966.
- WEST, M. L. (1997), *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- WILBER, KEN, *Antología*, edición de David González Raga, Kairós, Barcelona 2001.
- WILSCHUT, ARIE, *Images of time. The role of a Historical Consciousness of Time in Learning History*, Information Age Publishing, Charlotte 2012.
- WULFF, OSKAR, *Die umgekehrte Perspektive und die Niedersicht: eine Raumanschauungsform der altbyzantinischen Kunst und ihre Fortbildung in der Renaissance*, en *Kunstwissenschaftliche Beiträge*, dedicados al historiador Agust Schmarsow (1853-1936), Karl W. Hiersemann, Leipzig 1907.
- WUNDT, WILHELM, *Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, trad. Santos Rubiano, Alta Fulla, reproducción en facsímil de la edición de Daniel Jorro (Madrid 1926) Barcelona 1990.
- YOULAN, FENG (1947), *Breve Historia de la Filosofía China*, traducción de Wang Hongxun y Fan Moxian, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín 1989.
- YOUNG, GEORGE, M., *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- YOYOTTE, JEAN (1969), “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, en *Historia de la filosofía*, I, siglo XXI, Madrid 1981.
- ZAEHNER, ROBERT CHARLES, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. Weidenfeld & Nicolson, Londres 1961.
- ZAEHNER, ROBERT CHARLES, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Biblo & Tannen, Nueva York 1955.